

# En sosialt engasjert sangha

## *Kontinuitet og endring i den burmesiske sangha som følge av dagens politiske reformprosess*

Eline Haraldstad Follesø



Master i religionshistorie

60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2014



# En sosialt engasjert sangha

*Kontinuitet og endring i den burmesiske sangha som følge av dagens politiske reformprosess*

Eline Haraldstad Follesø



Master i religionshistorie

60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2014



©Eline Haraldstad Follesø

Våren 2014

En sosialt engasjert sangha

*Kontinuitet og endring i den burmesiske sangha som følge av dagens politiske reformprosess*

Eline Haraldstad Follesø

<http://www.duo.uio.no>

Forsidebilde av munken er tatt av Kristine Maria Sandvoll Lindebø© våren 2014

Trykk: Copy Cat, Sentrum

# Sammendrag

De siste årene har Myanmar gjennomgått store politiske og sosiale forandringer. Landet har gått fra å være et autoritært militærstyre til å bli et gryende demokrati. I denne prosessen er de religiøse lederne generelt, og de buddhistiske munkene spesielt, sentrale. Temaet for oppgaven er kontinuitet og endring i munkenes sosiale engasjement i dagens Myanmar, fra 2007 og frem til i dag. Det er en kvalitativ studie av sosialt engasjerte munkes i Myanmar (tidligere Burma), som bygger på tolv intervjuer med munkes som alle engasjerer seg på ulike måter i det burmesiske samfunnet.

Et overordnet mål for analysen av munkenes aktivisme, har vært å forstå hvordan reformprosessen utspiller seg innenfor dagens buddhistiske modernitet. Buddhistisk modernitet blir her forstått som former for buddhisme som har oppstått i samspill med de kulturelle og intellektuelle kreftene i det moderne samfunnet. Oppgaven begynner med å legge til grunn at den burmesiske sangha i dag fungerer som et sivilsamfunn og utgjør en betydelig makt og autoritetsfaktor i det burmesiske samfunnet. På tross av at munkene skal forsvare, og ikke ta del i denne verdens aktiviteter, viser oppgaven at det ligger et maktpotensial i denne forsakelsen som gir en moralsk autoritet. Munkenes politiske maktpotensial ble tydelig under Safranrevolusjonen i 2007, selv om det brutalt ble slått ned. Munkenes potensial som sosiale aktører ble tydelig i etterkant av syklonen Nargis herjinger, da munkene mobiliserte sitt brede nettverk og samarbeidet med andre religiøse organisasjoner for å koordinere nødhjelpen. Men, munkene er en sammensatt gruppe og spekteret av meninger innad i sanghaen varierer. Siden landet startet en liberalisering og åpnet opp for større ytringsfrihet i 2011, har det vokst frem en xenofobisk etno-nasjonalisme innad i sanghaen med klare fundamentalistiske trekk. Den kan i verste fall utgjøre en trussel for hele reformprosessen, hvis den kommer ut av kontroll.

Opgaven viser at den buddhistiske moderniteten er mangfoldig og lokalt forankret. Munkenes ulike former for sosialt engasjement kan beskrives som et kontinuum av meninger, der munkene som tar opp arven fra samarbeidet etter Nargis er den ene motpolen, mens de nasjonalistiske munkene utgjør den andre. Flere av munkene fra safranrevolusjonen tar i dag del i den etno-nasjonalistiske tradisjonaliseringen, samtidig som det er en begynnende mobilisering på gang blant moderate munkes for å kjempe for en dialog mellom landets religiøse minoriteter.



# Forord

Nå begynner tiden på Blindern nærmer seg slutten og masteroppgaven er ferdig. I den sammenheng er det mange som fortjener en stor takk!

Først vil jeg takk alle burmeserne og spesielt informantene jeg møtte på feltarbeidet i Myanmar. Uten deres tid og vilje til å deles deres kunnskaper og refleksjoner om Myanmar og utviklingen som nå pågår, ville ikke oppgaven vært mulig å skrive. Takk til alle på Norsk Folkehjelp og Kirkens Nødhjelpskontorer i Yangon. Deres kunnskap, råd og kontakter, var uvurderlige. Takk til alle på Phaung Daw Oo skolen, for å ha latt meg bo der og for spennende og opplysende samtaler.

Takk til min tålmodige veileder Hanna Havnevik som har pløyd seg i gjennom mine, til tider usammenhengende utkast og hjulpet meg på rett vei. Du vet hvilken jobb du har gjort!

Takk til alle på IKOS-lesesalen, som har gjort det umåtelig lettere å komme seg på Blindern hver dag. Takk for hyggelige lunsjer, for all støtte og oppmuntring når dagene var lange og frustrasjonen stor. Takk til alle gode venner utenfor lesesalen, som har lyst opp hverdagen med gode og oppmuntrende samtaler.

Takk til mamma og pappa for at dere alltid har hatt troen på meg og støtter meg i det jeg tar fatt på. Spesiell takk til mamma for korrekturlesing og oppklarende samtaler.

Takk til tante Hilde, som introduserte meg for den spennende og utfordrendekulturen i Myanmar og ga meg gode kontakter å starte med. Det ble en reise jeg er takknemlig for å ha begitt meg ut på.

Siste men ikke minst. takk til deg Petter. Du har vært en fantastisk støtte gjennom hele prosessen. Takk for at du er akkurat den du er!

Eline Haraldstad Follesø

Oslo, mai 2014





# Kart over Myanmar (Burma)



Hentet fra: <http://www.un.org/depts/Cartographic/map/profile/myanmar.pdf>  
20.5.2014

# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Innledning.....</b>	<b>1</b>
1.1	Buddhisme og politikk i Myanmar .....	1
1.2	Forskningshistorie .....	2
1.3	Safranrevolusjonen.....	2
1.4	Sanghaen som sivilsamfunn.....	4
1.4.1	Tragedien Nargis.....	5
1.4.2	969-bevegelsen.....	5
1.5	Problemstilling .....	6
1.6	Tidsavgrensning og oppbygging.....	7
1.7	Tidligere forskning .....	8
1.8	Begrepsavklaringer .....	10
1.8.1	Den burmesiske sangha .....	10
1.8.2	Typologi over munkene .....	11
1.8.3	Regimet.....	12
1.8.4	Presisering av språkvalg og terminologi.....	12
1.8.5	Burma eller Myanmar?.....	13
<b>2</b>	<b>Teori og metode.....</b>	<b>14</b>
2.1	Religionsbegrepet.....	15
2.2	Religiøs endring .....	15
2.2.1	Modernisering.....	16
2.2.2	Modernitet, makt og handling .....	17
2.3	Refleksivitet.....	18
2.4	Kvalitativ metode.....	19
2.5	Tilnærming til tema .....	19
2.6	Informantene .....	20
2.6.1	Kontakt med organisasjoner .....	21
2.7	Materialet .....	21
2.7.1	«Lost in translation».....	22
2.7.2	Observasjon og uformelle intervjuer.....	23
2.8	Forskningsetiske utfordringer .....	24
2.8.1	Skepsis og støtte.....	24
2.8.2	Skjør ytringsfrihet .....	25
2.9	Asymmetri og åpenhet.....	26
2.10	Reliabilitet og validitet.....	26
<b>3</b>	<b>Buddhisme, kolonialisme og nasjonalisme.....</b>	<b>28</b>
3.1	Demografi.....	28
3.1.1	Religionsdemografi.....	29
3.1.2	Problematisk statistikk .....	29
3.1.3	Nat-kulten.....	30
3.2	Buddhisme og politikk i det tjuende århundre .....	31
3.2.1	Tradisjonell autoritetsbalanse .....	32
3.2.2	Sekulært styre og fragmentert sangha.....	33
3.2.3	Selvstendighet og konflikt.....	36
3.3	Militærdiktatur, sekularisering og kontroll .....	37
3.3.1	Konsolidering av sanghaen.....	39
3.3.2	Munkene slår tilbake.....	40
3.4	Grunnlov, 'disiplinert demokrati' og nasjonalisme.....	41
3.4.1	Dagens religionspolitiske organisering.....	42

<b>4</b>	<b>Buddhisme, modernitet og politikk.....</b>	<b>44</b>
4.1	Modernitet og makt.....	44
4.1.1	Buddhisme i den verdslige verden .....	44
4.2	Engasjert buddhisme.....	45
4.2.1	Kontinuitet og utvikling .....	47
4.3	Buddhistisk og politisk nasjonalisme .....	49
4.3.1	Fundamentalisme .....	51
4.4	Myanmar: Buddhisme som politisk ideologi .....	53
4.4.1	Moralsk autoritet .....	54
4.4.2	«Politiske munk» .....	56
<b>5</b>	<b>Buddhisme, engasjement og utvikling.....</b>	<b>57</b>
5.1	Munkers sosiale engasjement .....	57
5.2	Skolen som endringsarena.....	58
5.2.1	'Folkets beste' .....	60
5.2.2	Statlige vs. munkedrevne skoler .....	60
5.2.3	Til kamp mot 'lært hjelpeløshet' .....	62
5.2.4	Buddhistiske klosterscholer .....	63
5.2.5	Alternativ kompetansebygging.....	64
5.2.6	Coalition for Promotion of Monastic Schools.....	65
5.3	Økt sivilsamfunn .....	66
5.3.1	Trosbasert utviklingsarbeid.....	67
5.3.2	Interreligiøst samarbeid .....	68
5.4	Forsakelsens innflytelse.....	71
<b>6</b>	<b>Religiøs nasjonalisme .....</b>	<b>72</b>
6.1	Sekterisk konflikt .....	72
6.1.1	Problematiske statsborgerskap .....	73
6.2	Radikalisering av sanghaen .....	74
6.2.1	969-bevegelsens fremvekst.....	75
6.2.2	Kampanje for ny ekteskapslov .....	77
6.2.3	Massemobilisering .....	78
6.2.4	Beleiringsmentalitet.....	79
6.2.5	Millenarisme .....	81
6.2.6	Globalisering.....	82
6.3	Reformenens skyggeside.....	83
6.3.1	Konspirasjoner .....	84
6.3.2	Buddhismens makt og autoritet .....	85
6.4	Buddhistisk etno-nasjonalisme i sanghaen .....	88
<b>7</b>	<b>Modernitet, motstand og utvikling .....</b>	<b>89</b>
7.1	Buddhistisk modernitet .....	89
7.2	En buddhistisk modernitet i Myanmar .....	90
7.2.1	Sangha Nayakas autoritet.....	90
7.2.2	Retradisjonisering .....	92
7.2.3	Anti-synkretisme .....	94
7.2.4	Demytologisering og demystifisering .....	95
7.2.5	Psykologisering .....	95
7.3	Lokalt forankrede moderniteter.....	96
7.4	Avslutning.....	98
	<b>Vedlegg 1 Ordliste.....</b>	<b>100</b>
	<b>Vedlegg 2 969-symbolet.....</b>	<b>103</b>
	<b>Litteraturliste .....</b>	<b>104</b>





# 1 Innledning

De siste årene har Myanmar (tidligere Burma) <sup>1</sup> gjennomgått store politiske og sosiale forandringer. Landet har gått fra å være et autoritært militærstyre til å bli et gryende demokrati. I denne prosessen er de religiøse lederne generelt, og de buddhistiske munkene spesielt, sentrale. Temaet for denne oppgaven er derfor kontinuitet og endring i munkenes sosiale engasjement i dagens Myanmar, som følge av dagens reformprosess.

## 1.1 Buddhisme og politikk i Myanmar

Det er ikke en ny situasjon at munkene, det vil si den mannlige sanghaen (den buddhistiske Ordenen), involverer seg i samfunnet. Buddhisme og den burmesiske sangha har spilt en sentral rolle gjennom hele Myanmar's historie. Munkene var rådgivere ved hoffet og lokale autoriteter i landsbyene. De hadde ansvaret for all undervisningen og utførte grunnleggende helsetjenester (Schober, 2011:24). Både den tradisjonelle og moderne staten i Myanmar har i stor grad basert seg på støtte og legitimitet fra sanghaen. Den gjensidige avhengigheten mellom Ordenen og de verdslige makthaverne ble først brutt da britene annekterte Myanmar i 1885. Siden britenes sekulære politikere nektet å videreføre det nære samarbeidet med sanghaen, avsluttet de et 900-år langt samarbeid mellom «kirke og stat» i Myanmar (Aung-Thwin, 2013:247). Dette bruddet ledet til en fragmentering og svekkelse av den burmesiske Ordenen, som ikke lengre stod under direkte kontroll av kongen. Men sanghaens moralske autoritet og makt fortsatte, og den gjensidige kontakten ble tatt opp igjen da landet ble selvstendig i 1948.

Årene med militærdiktatur har hindret en modernisering av landet. Sosiale sekulære diskurser rundt nasjonalisme, utdanning og sekularisering har ikke funnet sted. Burmesere generelt har for eksempel en negativ holdning til sekularisering, som de ikke assosierer med et velfungerende styre, men med den undertrykkende koloniadministrasjonen og general Ne Wins destruktive politikk på 1970- og -80 tallet (Schober, 2011:147). Det er derfor først nå at diskursen rundt buddhisme og politikk kan løsrives fra de begrepsmessige rammene fra kolonitiden. Det nye ved dagens situasjon er omfanget av munkenes engasjement. Det er for tidlig å si hvordan det nye burmesiske samfunnet blir, men det er mulig å se klare trekk av en engasjert buddhisme ledet av munkene. Det er denne tendensen som er fokuset for denne

---

<sup>1</sup> For nærmere informasjon, se 1.8.5

oppgaven. Masteroppgaven bygger på tolv intervjuer med munkers som alle engasjerer seg på ulike måter i det burmesiske samfunnet.

## 1.2 Forskningshistorie

Religion og politikk er ikke et nytt tema i forskningslitteraturen om Myanmar. Den første bølgen kom på 1950-tallet, da det ble skrevet mye om sanghaens og «politiske» munkers rolle i det burmesiske samfunnslivet.<sup>2</sup> Men fra midten av 1960-tallet var det tilnærmet stopp, frem til landet igjen begynte å åpne opp for forskere mot slutten av 1990-tallet. Selv etter at forholdene hadde bedre seg noe, gjorde militærdiktaturets strenge sensur det fremdeles svært vanskelig å gjøre feltarbeid i landet. Etisk sett var det vanskelig å samle inn informasjon uten å sette informantenes liv i fare. De fleste universitetene i Myanmar var stengt, og de som var åpne var under sterk kontroll av regimet. Dette er i ferd med å endre seg nå. Mikael Gravers trekker derfor frem fire dimensjoner han mener det er viktig å undersøke i dag. De er:

(1) political interpretations and uses of Buddhist ideas, discourse, and practices; (2) The phenomenon of socially and politically engaged Buddhist monks; (3) Buddhist–Muslim conflict; and (4) Buddhist–Christian conflict. (Gravers, 2013:47)

Jeg har intervjuet munkers som beskriver seg selv som sosialt aktive og intervjuet dem om deres motivasjon for og legitimering av deres samfunnsengasjement. For selv om munkers i Myanmar lenge har hatt en sosial profil, er det vanskelig for munkers å engasjere seg i samfunnet. Burmesiske munkers er underlagt sterke reguleringer i klosterreglene i Vinaya,<sup>3</sup> i tillegg til at regimet også tolker disse reglene slik at de passer med egen politikk. Munkene representerer likevel en politisk og sosial utfordring for myndighetenes nasjonale politikk. Siden 1962 har de ulike militærregimene derfor gått svært langt i å passivisere sanghaen for å få munkene til å holde seg unna landets politiske prosesser (Fink, 2009:229).

## 1.3 Safranrevolusjonen

I august og september 2007 utfordret munkene likevel regimets undertrykkelse og deres egen utestengelse fra landets politiske og sosiale arena. Sammen med tusenvis av demokratiforkjempere, studenter, politiske aktivister og vanlige burmesere tok munkene til gatene for å kreve sosiale, økonomiske og politiske forandringer. Demonstrasjonene fikk

---

<sup>2</sup> For en detaljert gjennomgang, se Aung-Thwin 2013.

<sup>3</sup> Vinaya Pitaka, den delen av theravada-buddhismens hellige skrifter som inneholder som inneholder de 227 leveregler munkers og nonner skal følge.



senere navnet Safranrevolusjonen, etter fargen på munkenes kapper. Bilder av munkers som gikk i protesttog ble hovedoppslagene på BBCs og Al Jazeeraas internasjonale nyhetssendinger. Dette var sensasjonelt siden Myanmar hadde vært utestengt fra den internasjonale scenen i årtier på grunn av militærdiktaturets isolasjonspolitik og påfølgende økonomiske sanksjoner fra verdenssamfunnet. Ikke mindre sensasjonelt var antallet munkers som etter hvert tok til gatene. På det meste marsjerte 100 000 munkers i Yangon, og på landsbasis regner man med at nærmere 300 000 munkers deltok (Schober, 2011:129). Også burmesiske muslimer og kristne gikk åpenlyst i demonstrasjonene sammen med munkene (HRDU, 2008:47). Selv om de største protestene fant sted i Yangon, marsjerte munkene gjennom gatene i alle de store byene i Myanmar. De resiterte *Metta Suttaen*, en av Buddhas mest kjente taler om kjærlighet,<sup>4</sup> som i dag er en populær resitasjon, som forherliger buddhistiske verdier som kjærlighet og medfølelse. Mange av munkene bar på den sorte almissebollen som de hadde snudd opp ned. Dette var et tegn på at de boikottet donasjoner fra militæret, en handling som også kan forstås som fordømming av regimets politikk (*thabeik hmauk*). The Alliance of All Burma Monks (AABM), organisasjonen som tok en lederrolle i protesten, satte i gang en nasjonal streik basert på *pattam nikkujjana kamma*<sup>5</sup> i Vinaya. Denne boikotten er muligens det mektigste politiske våpenet burmesiske munkers har til rådighet (Schober, 2011:135). Det å nekte å ta imot almisser, som et kollektivt politisk standpunkt, blir ikke brukt ofte, men betyr at sanghaen nekter å sanksjonere og igjen gi donoren religiøs, sosial og politisk legitimering. I Myanmar var dette, som vi skal se, et hardt slag for regimet. Gravers skriver i «Monks, morality and military»: «It was a clear political message to the brutal regime and a powerful attack on the ontological security of the military personnel, particularly the ruling generals» (2012:1).

Regimet slo brutalt tilbake, og håpet som ble tent under Safranrevolusjonen ble raskt snudd til fortvilelse. Regimet slo hardt ned på det de omtalte som «national traitors»<sup>6</sup> og «bogus monks»,<sup>7</sup> og soldater skjøt i flere tilfeller med skarpt inn i folkemengden. Ifølge Assistance Association for Political Prisoners (Burma) (AAPPB), raidet regimet 52 klostre over hele landet i perioden fra 25. september til 6. oktober. Styresmaktene gjennomførte vilkårlige massearrestasjoner, og de arresterte aktivister som hadde deltatt i tidligere

---

<sup>4</sup> *Metta* oversettes gjerne med 'loving kindness' på engelsk og 'kjærlighet', på norsk.

<sup>5</sup> Termen betyr å nekte å ta imot donasjoner fra en donor, og blir diskutert i Cullavagga V, 20, i Vinaya. Loven forbindes med sosial uro og utfordrer den etablerte politiske autoriteten.

<sup>6</sup> Ifølge den engelskspråklige, regimevennlige avisen *New Light of Myanmar* 26. og 27. september 2007.

<sup>7</sup> Falske munkers, menn som enten har latt seg ordinere, eller kun tar på seg munkekappen for å utnytte dens beskyttelse og immunitet.

demonstrasjoner, samt opposisjonelle politikere. Mediene ble sensurerte og internett og telefon ble kuttet. Spesielt hardt gikk det ut over fem klostre i Yangon, som ble sett på som sentrale i oppstarten av demonstrasjonene. Så mange som 6000 mennesker kan ha blitt arrestert, men regimets offisielle tall er nærmere 3000; av disse var 1400 munkers.<sup>8</sup>

Demonstrasjonene var et resultat av at prisene på drivstoff hadde skutt i været.<sup>9</sup> Det bidro til å gjøre hverdagen vanskeligere for en allerede fattig og ressurs svak befolkning. Den uannonserte prisøkningen ble derfor den utløsende faktoren som førte mange unge munkers, som tydelig så innbyggernes økonomiske problemer, til gatene. Som en av munkene jeg møtte fortalte: «De siste årene før demonstrasjonen hadde vi munkers sett klare tegn på at våre donorer slet økonomisk. Da jeg ble munk [i 2005], hadde jeg nok mat etter å ha besøkt fem hus. I 2007 måtte jeg gå til tjue. Sivilbefolkningen hadde problemer med å skaffe nok mat til seg selv. Derfor forstod vi munkers at vi måtte gjøre noe.»<sup>10</sup>

## 1.4 Sanghaen som sivilsamfunn

Munkene visste at de *kunne* gjør noe. Selv om sanghaen er underlagt strenge restriksjoner, er den fremdeles en av landets viktigste autoriteter. Det er over 400 000 munkers og 40 000 nonner i Myanmar i dag, nesten like mange som i den beryktede hæren Tatmadaw. David I. Steinberg skrev i 2006 at selv om majoriteten av det burmesiske sivilsamfunnet ble ødelagt under militærregimene under ledelse av the Burma Socialist Program Party (BSPP),<sup>11</sup> er den burmesiske sanghaen muligens et unntak. Munkene beholdt en viss grad av frihet under diktaturet sammenlignet med resten av befolkningen. De kunne reise fritt rundt og studere i klostre over hele landet. Det var ikke før i 1980 at regimet klarte å registrere alle munkene,<sup>12</sup> og til og med da var det betydelige unntak som gjorde livet til munkene lettere enn for andre borgere i landet (2006:155-6).

---

<sup>8</sup> Tallene er hentet fra Human Rights Watch's rapport fra hendelsen som baserer seg på over hundre øyevitners beskrivelser. HRW, 2007, vol. 18.

<sup>9</sup> Årsaken til prisoppgangen var at regimet hadde begynt å åpne landets økonomi mot verdensmarkedet i et forsøk på å etterkomme krav om en mer markedsrettet økonomi.

<sup>10</sup> Jeg har oversatt de fleste sitatene er i denne oppgaven oversatt til norsk. Mange måtte uansett omformuleres på grunn av dårlig engelsk. De som står på engelsk er direkte gjengitte sitater uten endring.

<sup>11</sup> Dette er "juntaen". Den har skiftet navn flere ganger. Først til State Law and Order Restoration Council (SLORC) i 1988 og til dagens navn State Peace and Development Council (SPDC) i 1997.

<sup>12</sup> Organiseringen av State Sangha Mahanayaka Council

### 1.4.1 Tragedien Nargis

Munkenes rolle ble ikke minst tydelig i etterkant av syklonen Nargis' herjinger i 2008. De offisielle dødstallene nærmet seg 140 000, og 2,5 millioner mistet hjemmene sine (Charney, 2009:199). Syklonen traff Ayeyarwady- (tidligere Irrawaddy) deltaet, et av Myanmar's viktigst risdyrkingsdistrikt. Etter at bilder fra tragediene ble smuglet ut, startet en stor internasjonal mobilisering for å skaffe nødhjelp. På dette tidspunktet var det burmesiske regimet i sluttfasen av arbeidet med å skrive landets nye grunnlov. De var svært skeptiske til å slippe inn utenlandske hjelpearbeidere som de fryktet ville blande seg inn i landets innenrikspolitikk. Regimet gikk derfor først med på å akseptere hjelp, så lenge de selv kunne kontrollere og distribuere den til de rammede områdene (Jordt, 2011:8). I mellomtiden brukte landets munk og andre grupper fra sivilsamfunnet egne nettverk for å nå ut til de rammede. Overlevende tok tilflukt i klostre, skoler og kirker, som ofte var de eneste bygningene som fremdeles var beboelige. Mange munk dro inn i de rammede områdene, og andre organiserte seg i grupper som ryddet trær og annet fra offentlige steder i Yangon. De kontaktet internasjonale nettverk av donorer og klarte å samle inn midler til å dekke det skrikende behovet for nødhjelpsklinikker og lignende. Regimet var i utgangspunktet kritiske til munkenes innsats, men ga dem etter hvert lov til å organisere hjelpearbeidet, da det ble klart hvor omfattende katastrofen faktisk var (Jordt, 2011:8).

### 1.4.2 969-bevegelsen

Munkers sosiale engasjement har også en mørkere og mer negativ side. Siden 2012 har det vært voldelige sammenstøt mellom muslimer og buddhister flere steder i Myanmar. Denne volden er i stor grad støttet av munk som ser på muslimer som inntrengere og fremmede i det burmesiske samfunnet. Den sekteriske volden har så langt krevd over 250 menneskeliv og sendt mer enn 140 000 på flukt fra sine hjem. Verst har det gått ut over de muslimske rohingyane som bor på grensen til Bangladesh.<sup>13</sup> Munkene organiserer seg i 969-bevegelsen (en numerologisk<sup>14</sup> referanse til *dhamma*, Buddha, og sangha), som har vokst til å bli en av landets størst sivile bevegelser. Bevegelsen når ut til tusenvis av innbyggere gjennom populære DVDer og små hefter. En av bevegelsens mest kjente ansikter, er den

---

<sup>13</sup> Rohingya-muslimene blir av FN beskrevet som en av verdens mest forfulgte etniske grupper. De bor på grensen mellom Bangladesh og Myanmar og blir ansett som ulovlige innvandrere av de fleste burmesere. De ble ikke regnet som en etnisk gruppe etter selvstendigheten i 1948, og i 1982 mistet de sine statsborgerlige rettigheter.

<sup>14</sup> Hellige tall er viktige i Myanmar. Politiske beslutninger, oppstart av nye bedrifter, demonstrasjoner og lignende blir alltid gjennomført i henhold til hellige tid. Studentrevolusjonen i 1988 blir kalt de fire åttene (8/8/88), og safranrevolusjonen i 2007 skjedde 9. september, som blir oversatt til 9/9/2+7.

nasjonalistiske munken U Wirathu. Sommeren 2013 ble han portrettert på forsiden av *Time Magazine* (Juli, 2013) som «The Face of Buddhist Terror». U Wirathu benekter selv enhver tilknytning til den religiøse volden, men kritikerne hevder at hans anti-muslimske taler har vært med på å hisse opp konflikten. Han sier selv han kjemper for å beskytte buddhismen mot den islamske trusselen. U Wirathu oppfordrer derfor buddhister til å boikotte muslimske butikker og jobbe for å innføre en lov som hindrer ekteskap mellom buddhistiske kvinner og muslimske menn.<sup>15</sup>

U Wirathus nasjonalisme bygger delvis på historiske konflikter fra kolonitiden, da britene importerte mange indere til Myanmar for å jobbe som arbeidere, offentlig ansatte og soldater. Mange av disse arbeidsinnvanderne var muslimer, som på grunn av gode kontakter endte opp med å kjøpe store landområder. Men, muslimenes historie i Myanmar går tilbake til før kolonitiden. Det finnes i dag muslimske samfunn i Myanmar som kan føre sin historie i landet tilbake til 13- og 14-tallet (Selth, 2004:108). Enkelte uttrykker en frykt for at den etniske volden utgjør en fare for hele reformprosessen, siden den kan lede til at sikkerhetsstyrkene i hæren tar tilbake kontrollen med makt. Gravers skriver: «The nationalist interpretation of Buddhism thus opens doors for a more xenophobic view... when the nationalists see Buddhism as under attack by 'foreign religions'.» (Gravers, 2013:48)

## 1.5 Problemstilling

Safranrevolusjonen lyktes ikke i å forandre den politiske situasjonen i landet, men var en bidragsyter til en ny fase i Myanmars historie. Munkene, spesielt den yngre generasjonen, ble bevisst sin styrke og sitt sosiale ansvar for landets innbyggere. Selv om munkene alltid har drevet sosialt arbeid og deler av sanghaen har hatt stor politisk innflytelse, har det skjedd en endring i dens (sanghaens) engasjement den siste tiden. Det er denne utviklingen som er temaet for denne studien som skal fokusere på de moderne aspektene ved munkenes politiske og sosiale engasjement. Aktuelle spørsmål som oppgaven skal prøve å besvare er:

- Hvorfor og hvordan engasjerer munkene seg i samfunnsspørsmål i dag?
- Hvilke endringer har funnet sted i sanghaens sosiale engasjement som følge av reformprosessen?

---

<sup>15</sup> Loven gjelder i praksis alle som ikke praktiserer theravada-buddhisme, men er spesielt rettet mot muslimer.

Ved å få svar på spørsmålene, håper jeg å kunne analysere kontinuitet og endring som har funnet sted i den burmesiske sanghaens samfunnsengasjement som følge av reformprosessen.

## 1.6 Tidsavgrensning og oppbygging

Rammen for studien er fra Safranrevolusjonen i 2007 og til dagens reformprosess. Denne perioden kjennetegnes av å være en periode med håp, men også voldsomme tragedier. Safranrevolusjonen mobiliserte tusener i motstand mot regimet, men ble brutalt slått ned. Så traff syklonen Nargis Ayeyawady-deltaet, omtrent samtidig som militærjuntaen presset igjennom grunnloven som igjen normaliserte situasjonen i militærets favør. Grunnloven av 2008 satte en siste strek over ett hvert krav om å gå tilbake til landets siste demokratiske valg som Aung San Suu Kyi vant.<sup>16</sup> Det så derfor lenge mørkt ut for demokratibevegelsen, men så forandret utviklingen seg. Den 30. januar 2011 ble tidligere general og statsminister Thein Sein innsatt som president, og han satte raskt i gang flere prosesser for å reformere landet politisk, administrativt og institusjonelt. Et viktig steg ble likevel tatt året før, da demokratiikonet og vinner av Nobels fredspris Aung San Suu Kyi (heretter Suu Kyi) ble løslatt 13. november 2010. Hennes parti, the National League for Democracy (NLD), kunne da begynne å forberede seg på suppleringsvalget til nasjonalforsamlingen *Pyithu Huttlaw* i 2012.

Under Thein Sein har Myanmar gått fra å være et av verdens mest autoritære militærdiktaturer, til et begynnende demokrati med presse- og forsamlingsfrihet. Det er blitt lovlig å søke om å holde protester, og regjeringen er mer lydhør overfor sivilsamfunnet.<sup>17</sup> Den politiske åpningen har ført til en oppmykning av de strenge handelsrestriksjonene pålagt av verdenssamfunnet. Myanmar har fått en ny sjanse til å komme seg ut av det økonomiske uføre det var i under militærdiktaturet. Men slike forandringer fører til nye utfordringer. Det kommer til å ta tid å bygge opp et stabilt demokrati med flere partier og en fri samfunnsdebatt. Det er fremdeles bare gjennomført ett suppleringsvalg til parlamentet, slik at den store prøven kommer i det planlagte regjeringsvalget i 2015. Denne perioden danner derfor et godt bakteppe for å se på utvikling i munkenes sosiale engasjement i dagens Myanmar. Etter å ha redegjort for det teoretiske og metodiske grunnlaget for oppgaven, gjennomgår jeg den historiske og politiske bakgrunnen. Deretter følger tre kapitler hvor jeg

---

<sup>16</sup> Militærjuntaen "omgjorde" valget til et valg for en grunnlovsforsamling og gikk tilbake på egne uttalelser om et regjeringsvalg. Det nektet NLD å godta og ble derfor satt på sidelinjen og Aung San Suu Kyi i husarrest.

<sup>17</sup> Utsettelsen av Myitsone megadam-prosjektet. For mer informasjon se Simpson (2013) «Challenging hydropower development in Myanmar (Burma): cross-border activism under a regime in transition»

vil drøfte endring og kontinuitet i sanghaens sosiale og politiske engasjement. Det siste kapittelet vil sammenligne funnene i de foregående kapitlene med fokus på buddhistisk modernitet i Myanmar.

## 1.7 Tidligere forskning

John F. Cadys «Religion and Politics in Modern Burma» (1953), er trolig den første engelskspråklige artikkel som omhandler religion og politikk i Myanmar. *Religion and Politics in Burma* (1965) av Donald E. Smith er det første lengre verket som i detalj undersøkte problemene knyttet til religion og politikk i de theravada-buddhistiske landene i Sørøst-Asia etter uavhengigheten i 1948 (Smith, 1965:vii). Smith fastslår at de burmesiske munkene er i en unik posisjon til å delta i og påvirke den nasjonale politikken på grunn av deres nasjonale nettverk og mobiliseringsgrunnlag (1965:94). Melford Spiro og Michael E. Mendelson er to antropologer som gjennomførte grundige undersøkelser i Burma før militærkuppet i 1962, og de publiserte henholdsvis *Buddhism and Society – A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes* (1982) og *Sangha and State in Burma – A Study of Monastic Secteranism and Leadership* (1975). Spiro tar for seg buddhismen i det burmesiske samfunnet, mens Mendelson gir en historisk oversikt over sanghaens utvikling i Burma og dens relasjon til staten.

Thant Myint-U skriver i *The Making of Modern Burma* (2001) om hvordan Burma har utviklet seg frem til i dag og hevder at dagens burmesiske identitet hovedsakelig er et resultat av omveltningene på 1800-tallet. Sammen med Christina Finks *Living Silence in Burma* (2009) og Michael W. Charneys *History of Modern Burma* (2009) utgjør dette mine viktigste sekundærkilder til Myanmar historie. Monique Skidmores artikkelsamling *Burma at the Turn of the Twrnty-First Centry* gir et utfyllende bilde av konteksten for oppgaven.

Gustaaf Houtmans *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy* (1999), ser på betydningen buddhismen har hatt i den burmesiske politikken frem til slutten av 1990-tallet. I først del fokuserer han på regimets ”myanmaifiseringen,” en betegnelse på regimets forsøk på å konstruere en kultur der befolkningen gir avkall på lokal kultur til fordel for en felles *myanma-kultur* (1999:100). Dette er et narrativ jeg vil bruke aktivt i analysen av sanghaen. I andre del fokuserer han på demokratiseringsbevegelsen, der han viser at *vipassana*-meditasjon har blitt brukt som ressurs for politisk motstand mot undertrykkelse fra kolonitiden og frem til boken kom ut (1999:198). Gjennomgående er Aung San Suu Kyis viktige rolle den burmesiske politikken.

Houtman (1999, 2005) gjennomgår også buddhismens maktforestillinger relatert til ulike personers maktpotensial, samt «hellig kraft» potensialet i stupaer, relikvier, amuletter og magiske ord. Ingrid Jordt (2007) fokuserer også på meditasjon i *Burma's Mass Lay Meditation Movement. Buddhism and the Cultural Construction of Power*. Her tar hun for seg meditasjonens plass i Myanmar fra den demokratiske perioden under U Nu, med utgangspunkt i meditasjonsbevegelsen Mahasi Hsayadaw. Jordt poengterer at meditasjonsbevegelsen til en viss grad har erstattet kongen i den klassiske maktdelingen mellom kongen, sanghaen og lekbefolkningen (2007:174). Ikke minst får hun frem hvordan meditasjonsbevegelsen har gitt befolkningen en plattform til å tenke og handle selvstendig under det totalitære regimet.

En av de viktigste analysene av forholdet mellom buddhismen og samfunnet, er utført av Juliane Schober. Hun har i flere artikler gitt et bilde av hvordan moral autoritet blir knyttet til buddhismen i det moderne Myanmar (2005), hvordan buddhismen i Myanmar og på Sri Lanka legitimerer vold mot innbyggerne (2007) og hvordan buddhismen har spilt en rolle for burmesisk utdanning (2007b). I *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar* (2011), gir hun en god oversikt over utviklingen av buddhismen og sentrale hendelser i Myanmar fra 1800-tallet og frem til starten på dagens reformprosess. Schober demonstrerer tydelig den komplekse dynamikken mellom theravada-buddhismen og landets politiske senter, og viser hvordan buddhister har hatt en offentlig betydning gjennom hele den burmesiske historien. Schober får tydelig frem at for å regjere effektivt, har staten hele tiden basert seg på den moralske autoriteten fra sanghaen. Dermed utfordrer hun Max Webers påstand om buddhismen som «otherworldly», som Weber baserer på Vinaya som krever at munkene må avstå fra å engasjere seg i politiske diskurser og handlinger. I sin argumentasjon mot Weber, skriver Schober: «Buddhist conceptions and practices are intimately tied to conceptions of political power in social, economic, and political realms» (2011:10-11) og mener at en argumentasjon basert på klosterreglene gir et lite nyansert bilde av munkenes faktiske sosiale og politiske engasjement.

Mikael Gravers forskning har også vært en instruktiv sekundærkilde til oppgaven. «Monks, Morality and Military» (2012) legger et viktig grunnlag for min analyse av munkenes sosiale og politiske engasjement. Artikkelen analyserer og diskuterer hvordan buddhismen og ulike maktforestillinger karakteriserer demokratikampen i Myanmar. Gravers har også vært så vennlig å sende meg et kapittelutkast til en ny bok om Myanmar som ennå ikke er utgitt. Hiroko Kawanamis «Charisma, Power(s), and the *Arahant* Ideal in Burmese-Myanmar Buddhism» gir typologien over munkene som jeg har allerede har presentert, men

ikke minst diskuterer Kawanami buddhistiske begreper rundt makt og autoritet som jeg har anvendt i analysen av sanghaens relasjon til sekulær makt. Til slutt har Michael Aung Thwins «Those Men in Saffron Robes» vært et viktig bidrag, og korrektiv til den historiske utviklingen innen den burmesiske sangha og de særegne sidene ved religionspolitikken i Myanmar.

## 1.8 Begrepsavklaringer

### 1.8.1 Den burmesiske sangha

Den burmesiske sanghaen er ikke en homogen gruppe. Det er relativt lett å bli novise i Myanmar, og omfanget av aktiviteter og meninger blant sanghaens medlemmer er varierte og komplekse (Gil, 2008). Sanghaens medlemmer er ikke «prester» i den forstand at de er ansvarlige for en forsamling, men lekbefolkningen kan skaffe seg religiøs fortjeneste (kutho) gjennom donasjoner (dana) til munkene. Sanghaen står også for den grunnleggende undervisningen av læren (dhamma) til lekbefolkningen (Seekins, 2006:389).

Den burmesiske sangha består også av nonner, selv om de ikke innehar den samme posisjon som den mannlige delen av sanghaen. Nonner, eller kvinner som velger å leve et asketisk liv, har vært en del av den buddhistiske Ordenen helt fra Buddhas tid, uten at dette har blitt gjenspeilet i den antropologisk forskningen på området (Kawanami, 2013:1). Selv om Buddha opprinnelig selv skal ha godkjent en nonneorden (*bhikkuni*), inkluderer ikke den burmesiske sangha fullt ordinerte nonner, siden ordinasjonslinjen ble brutt på 1200-tallet (Kawanami, 2013:109). Til tross for at de ikke er ordinert som *bhikkuni*, og heller ikke ordinert som noviser, er det flere kvinner i Myanmar i dag som lever asketiske liv som *thila-shin* ('eier av god moralsk oppførsel') og *dasa-thila* (følger av de ti-klosterreglene) (Seekins, 2006:339)<sup>18</sup>. De barberer hodene og bruker rosa kapper. Sanghaens hovedorgan, Sangha Nayaka –rådet, har erklært at dagens nonner kan kalles etterkommere av *bhikkuni* – Ordenen (Crosby, 2014:228). I burmesiske klostre spiller nonner, også en sentral rolle som sekretærer og økonomiansvarlige. De tar i mot donasjoner (munkene kan ikke røre penger) og organiserer seremonier på munkenes vegne (Kawanami, 2000:169).

Jeg kommer for enkelthetens skyld til å kalle disse kvinnene for nonner i denne oppgaven. De er en synlig del av den burmesiske sanghaen, og gir viktig bidrag i det moderne samfunnslivet i Myanmar. Dessverre fikk jeg ikke intervjuet noen buddhistiske

---

<sup>18</sup> Seekins skriver *sila-shin* og *dasa-sila*, som er paliutgavene av ordene, men jeg velger her å bruke den burmesiske form som var den informantene mine brukte og som Kawanami bruker.



nonner, men jeg fikk observert deres samfunnsengasjement. To av munkene jeg intervjuet samarbeidet tett med to nonner, men de var bortreist i perioden jeg var på feltarbeid. Dette er således en oppgave som hovedsakelig er basert på intervjuer med mannlige informanter, men ved hjelp av sekundærkilder, som Kawanamis *Renunciation and empowerment of Buddhist nuns in Myanmar-Burma: building a community of female faithful* fra 2013, vil jeg trekke inn nonnenes bidrag i diskusjonen, der dette er relevant.

Munkene jeg intervjuet, engasjerte seg alle aktivt i samfunnet. Det vil si at denne oppgaven er en kvalitativ studie som legger til en grunn et utvalg av munkar som allerede har valgt å engasjere seg i samfunnsspørsmål, ikke den burmesiske sangha som helhet. Michael Aung-Thwin har kritisert til det han mener er en overfokusering på politiske munkar i den internasjonale forskningen på burmesiske munkar. Han er av den oppfatningen at vestlige forskere overfokuserer på munkar som tar del i politiske protester og derfor gir prioritet til en del av sanghaen som utfordrer klosterreglene. Alle munkene jeg intervjuet følger og respekterer Vinaya. De blir alle sammen støttet av klostrenes ledere, eller de er selv abbeder i anerkjente klostre. Det er viktig å poengtere at en stor del av sanghaen ikke velger å engasjere seg i samfunnsspørsmål.

## **1.8.2 Typologi over munkar.**

I den tradisjonelle typologien over munkar i Myanmar, har det vært vanlig å skille mellom skogsmunkar (*arannavasin*) og landsbymunkar (*gamavasin*). Kawanami (2009:214) skisserer en annen typologi, der hun deler mellom tre ulike «idealtyper» av populære munkar. Hun kaller dem ‘populære’ i den forstand at de har tilhengere og kan sette en agenda. Den første typen er de statlig anerkjente lærde munkar, som dedikerer tiden sin på *pariyatti*, læren og undervisning basert på de buddhistiske skrifter. De blir respektert for sine kunnskaper. Den andre typen er munkar som reiser rundt og samler store folkemengder som kommer for å høre på deres *dhamma*-taler og delta i religiøse seremonier. Dette er munkar med velutviklede retoriske evner som inspirer folkemassene, og som potensielt kan starte massebevegelser. Munkenes intensjon er å tale om buddhismen og holde seremonier som formidler religiøse og moralske budskap, mens enkelte bruker anledningen til å kritisere og kommentere den politiske situasjonen. Den tredje typen er *arahanten* (b. *arahat*), som representerer frelsesidealet i theravada-buddhismen. Kawanami påpeker at en *arahat* har svært høy status i lekfolks bevissthet. Selv om det er umulig å være sikker på at en munk har blitt en *arahant*, skal en slik munk representere en enestående moralske kvaliteter og blir tillagt en eksepsjonell vishet og iboende kraft (Kawanami, 2009:215).

### 1.8.3 Regimet

Myanmar har lenge vært et av verdens mest autoritære militærdiktatur. Betegnelsen ‘regimet’ vil benyttes for å beskrive ledelsen av den burmesiske staten. Myanmar har gjennomgått flere regimeskifter fra selvstendigheten i 1948 og frem til i dag. Først tok U Nu over som president. Han var landets første demokratiske valgte presidenten fra 1948-1962, med unntak av perioden 1958-1960, da Ne Win ledet et midlertidig ‘caretaker’-regime. I 1960 ga Ne Win fra seg makten og det ble på nytt gjennomført et demokratisk valg som U Nu vant. I 1962 gjennomførte Ne Win imidlertid statskupp og styrte via et Revolusjonært råd som på 1970-tallet gikk over til å bli Burma Socialist Program Party (BSPP). Etter studentopprøret i 1988 skiftet regimet navn til State Law and Order Restoration Council (SLORC), som igjen skiftet navn til State Peace and Development Council (SPDC) i 1997. BSPP, SLORC og SPDC blir av enkelte kalt ‘juntaen’. For enkelhetens skyld anvender jeg ‘regimet’ i oppgaven, der det ikke er innholdsmessig viktig å presisere hvilket av militærregimene det gjelder. Jeg skiller mellom før og etter Thein Seins tiltreden, selv om mange av de tidligere generalene fremdeles har politisk makt. Den sittende SPDC-regjeringen vil derfor bli omtalt som ‘dagens regimet’ eller ‘reformregjeringen’.

### 1.8.4 Presisering av språkvalg og terminologi

Theravada-buddhismens kanon er skrevet på språket pali, som ligger nært sanskrit. Fremmedspråklige tekniske ord og uttrykk vil gjennomgående ble skrevet i kursiv, bortsett fra ord som i dag inngår i norsk vokabular som ‘karma’ eller ‘Buddha’. Jeg behandler også pali-ordet for den burmesiske munke- og nonneordenen, sangha, som et ord som har blitt integrert i norsk. I de sammenhenger hvor det mangler en tilstrekkelig god norsk oversettelse vil jeg beholde uttrykket på pali eller burmesisk, og i tillegg henvise til den engelske oversettelsen. I tilfeller der et pali ord har gått inn i burmesisk, som for eksempel har *sasana* blitt *thathana*,<sup>19</sup> vil jeg introdusere begge formen første gangen og deretter bruker den burmesiske formen, siden det var det informantene mine gjorde. For pali-ordene baserer jeg meg på *The Princeton Dictionary of Buddhism* (Buswell, Lopez, og Ahn, 2014). For de burmesiske begreper har jeg hovedsakelig basert meg på Donald M. Seekins *Historical Dictionary of Burma (Myanmar)* og sekundærlitteratur fra (Gravers, 2012; Jordt, 2007;

---

<sup>19</sup> I låneord fra pali endres /s/ til /th/ på burmesisk. Vedlegg 1, er en ordliste over terminologien jeg har brukt, med norsk oversettelse.

Kawanami, 2009; Schober, 2011). Jeg har ikke studert pali, sanskrit eller burmesisk, og jeg velger i denne oppgaven å ikke bruke diakritiske tegn på pali- og burmesiske ord.

### **1.8.5 Burma eller Myanmar?**

I 1989 forandret militærdiktaturet navnet Union of Burma til Union of Myanmar. Begge navnene kan føres tilbake til den største folkegruppen i landet, ‘burmanere’, som de engelske koloniherrene kalte dem. ‘Bama’ og ‘Myan-ma’ er begge gamle former med samme betydning og refererer både til den burmanske etniske gruppen og til hele landet. Mens ‘Myan-ma’ opprinnelig ble brukt om landet i offisielle sammenhenger, ble ‘Bama’ brukt mer uoffisielt. Militærjuntaens argumentasjon for det internasjonale navneskiftet var at Burma kun omfattet den burmanske folkegruppen, mens Myanmar omfatter alle de etniske gruppene. Det er en klar forenkling, og det finnes ingen etnisk nøytral måte å henvise til hele landet på (Seekins, 2006:xii). Burmaner, landets største etniske gruppe ble eksempelvis endret til Bamar og Rangoon ble endret til Yangon.

I dag er navnet Myanmar godkjent av FN og de fleste andre internasjonale institusjoner. Burma er fremdeles i bruk, spesielt i uoffisielle sammenhenger, men ikke minst av opposisjonen, NGOere og eksilbevegelsen. Norge og en rekke andre land valgte å ta i bruk Myanmar etter at det ble gjennomført suppleringsvalg til nasjonalforsamlingen i 2012. Det er derfor flere og flere som bruker Myanmar i dag. Opposisjonen, med Suu Kyi spissen, og ikke minst eksilbevegelsen, bruker fremdeles Burma når de er utenfor Myanmars grenser. De mener navneendringen ikke er gjort på et demokratisk grunnlag og ønsker derfor å fortsette å bruke Burma til regjeringsvalget i 2015.

Jeg kommer til å bruke Myanmar i oppgaven, selv om bruken ikke er problemfri. Myanmar kobles fremdeles av mange til militærdiktaturet og er ikke det navnet landet er kjent under i Vesten. Jeg mener likevel at Myanmar nå er så etablert, også i Vesten, at det kan brukes uten å bli direkte knyttet til militærjuntaen. Jeg opplevde ikke at navneendringen var en kampsak for munkene jeg intervjuet. De hadde andre saker på agendaen. Landets befolkning og språk kommer likevel til å omtales som ‘burmesere’ og ‘burmesisk’. Årsaken er at det fremdeles ikke foreligger gode alternativer på norsk eller engelsk. Myanmarer og myanmarisk fremstår som unødvendig tungt. Når jeg henviser til en spesifikk folkegruppe vil de bli presentert ved sitt etnonym, for eksempel bamar, shan eller rohingya.

## 2 Teori og metode

I vår globaliserte tidsalder, har religioners rolle i samfunnslivet fått stor plass. Tidligere teorier som postulerte en nødvendig sammenheng mellom modernisering og sekularisering, er blitt modifisert og delvis tilbakevist (Berger, 1999:3; Norris og Inglehart, 2004:215-16). I den sammenheng har det blitt utviklet nye teorier og perspektiver på religionens rolle i det moderne samfunnet. Disse teoriene tar i større grad hensyn til lokale og nasjonale perspektiver, samt religionenes aktive rolle i transnasjonale kontekster (Appleby, 2006; Haynes, 1998, 2007; Seiple, Hoover, og Otis, 2013; Thomas, 2005).

Den vestlige forståelsen av buddhismen kan likevel fremdeles sies at bærer preg av orientalistenes konstruksjon av religionen som ateistisk, rasjonalistisk og først og fremst for å være opptatt av etikk. En avgjørende årsak til dette, er arven fra orientalistene. De baserte sin forskning på de normative tekstene og i liten grad på religiøs praksis. På den måten fikk de et ensidig og lite virkelighetsnært bilde av buddhismen. Vi kan si at et paradigmeskift har skjedd i vestlig forskning etter publiseringen av Saids *Orientalism* i 1978. I løpet av de siste tiårene har det blitt publisert kritiske studier av den selektive forståelsen av buddhismen som ble konstruert rundt forrige århundreskiftet. Både Philip Almonds *The British Discovery of Buddhism* (1988), Richard Kings *Orientalism and Religion* (1999), og Stephen Batchelors *The Awakening of the West, The Encounter of Buddhism and Western Culture* (1994) har tatt opp arven etter Said, og de har anvendt kritisk selvrefleksjon i studier av buddhismen. David N. Gellner har i tillegg tatt et oppgjør med den androsentriske antropologiske forskningen på buddhismen (Gellner, 1990). Denne kritiske forskningslitteraturen danner bakteppet for denne oppgaven. Moderne buddhistiske utviklingstrekk gjør det klart at den weberske beskrivelsen av buddhismen som «otherworldly» gir en feilaktig forståelse av moderne buddhisters sosiale engasjement. (Jordt, 2011; King, 2005; Queen, Prebish, og Keown, 2003; Schober, 2011).

Jeg kommer likevel til å bruke Webers begrep 'karisma' i oppgaven. Weber differensierte mellom to ulike typer karisma; den institusjonelle og den revolusjonære. Førstnevnte kan være arvelig og følger et bestemt embete, karismaen er her nedfelt i en institusjon eller organisasjon. Den andre er basert i et individs ekstraordinære kvaliteter, som potensielt kan velte den gjeldende makten (Weber og Parsons, 1964:64). Ifølge Kawanami (2009), er webers karismabegrep fruktbart i analysen av burmesiske munkers makt og autoritet i dagens Myanmar, da enkelte munkere i Myanmar innehar begge typene karisma. Hun trekker likevel frem Craig F. Reynolds (2005), som har satt fokus på problematiske sider

ved en krysskulturell oversettelse av begrepene makt og karisma. Han hevder en ukritisk oversettelse medfører et unødvendig skille mellom det hellige og det profane, den menneskelige og den åndelige verden, buddhisme og åndekult. Kawanami påpeker at makt i tradisjonelle samfunn som Myanmar, er dypt forankret i en religiøs og politisk kultur, som krever en moralsk og åndelig dimensjon for å forstå dens utøvelse i dagens samfunn (2009:212). Det er en påstand jeg tar med meg inn i analysen av munkenes sosiale engasjement.

## 2.1 Religionsbegrepet

‘Religion’ er et omstridt begrep, og studier av religion tar i bruk flere perspektiver, teorier og metoder fra andre fagfelt. Det analytiske rammeverket for denne religionshistoriske oppgaven baserer seg på teoretiske og metodiske perspektiver utviklet innenfor sosiologiske og antropologiske studier. Jeg forstår religion som en kulturelt og sosialt konstruert kategori. Det vil si at religion i oppgaven ikke vil bli behandlet som en gitt størrelse, men som et analytisk begrep for å definere:

“a relative small range of the complex collection of observable, cross-cultural, and eminently ordinary human doings that are available to us through such artefacts as written or oral texts, architecture, archaeological sites, ritual behaviour, social institution etc.” (McCutcheon, 2003:149).

‘Buddhisme’ blir forstått som en translokal, kompleks historisk tradisjon som har latt seg påvirke av kjerneelementer, men ikke minst lokale religiøse og kulturelle tradisjoner i de aktuelle samfunnene buddhismen har slått rot. Religiøse tradisjoner og samfunn er i konstant endring, og jeg vil i denne oppgaven forsøke å se munkenes samfunnsengasjement i Myanmar i et kontinuitets- og endringsperspektiv.

## 2.2 Religiøs endring

Charles Stuart og Rosalind Shaw (1994:7) argumenterer for at det er nyttig å bruke begrepene ‘synkretisme’ og ‘anti-synkretisme’ i analysen av religiøs endring. Synkretisme er et omstridt begrep som ofte blir definert som en ‘ikke-autentisk’ eller ‘forurenset’ form. Anti-synkretisme er nært knyttet opp til konstruksjonen av en ‘autentisk’ og ofte ‘ren’ tradisjon (Stewart og Shaw, 1994:7). Forfatterne ønsker å «rehabiliterer» synkretismebegrepet slik at det kan anvendes som et «nøytralt» begrep. Jeg vil i denne oppgaven anvende ‘synkretisme’ og ‘anti-synkretisme’ som «verdinøytrale» begreper, for å forstå dagens utviklingen inne den

burmesiske sangha.

For å undersøke religiøse kontinuitet og endring, er den historiske konteksten viktig. Jeg kommer i oppgaven flere ganger til å referere til den «tradisjonell» buddhismen i Myanmar. Med det mener jeg ikke at den buddhistiske tradisjonen er statisk. Jeg ønsker å unngå et klart skille mellom «tradisjonell» og «moderne», og unngå assosiasjonen til de to begrepene som representerer en polarisering eller forenkling. Overgangen fra tradisjonell til moderne buddhisme er glidende og kjennetegnes av et kontinuum av mer eller mindre selektive valg. Det vil si at dagens modernisering av buddhismen i Myanmar ikke er ensartet, men en heterogen utvikling som anvender ulike modernitetsdiskurser og praksiser. (McMahan, 2008:59).

### **2.2.1 Modernisering**

Et overordnet mål i min analyse av buddhistiske munkers sosiale og politiske engasjement i Myanmar, er å forstå hvordan reformprosessen utspiller seg innenfor dagens buddhistiske modernisme. Møte med det moderne samfunn har vært utfordrende for mange som bekjenner seg til «tradisjonelle» kosmologier. En klar effekt av modernisering, er en fragmentering av samfunnet. Det får blant annet konsekvenser for den religiøse autoriteten og har tvunget frem dyptgripende samfunnsmessige og kulturelle (inkludert religiøse) endringer.

Kolonialisme, kommunisme, militærdiktatur og moderne politiske institusjoner, har ført til store samfunnsmessige endringer til landene i Sørøst-Asia. Kulturmøte mellom de vestlige koloniherrne og erobrede buddhistiske folkeslag, førte til en utvikling i buddhismen som i senere tid har blitt kalt buddhistisk modernitet. Hva man legger i begrepet buddhistisk modernitet kommer an på hvordan man definerer modernisering. «Modernitet» har lenge vært et omdiskutert begrep innen humanistiske og samfunnsvitenskapelige fagtradisjoner (McMahan, 2008:9). McMahan definere modernitet som:

‘[T]he gradual emerging social and intellectual world rooted in the protestant Reformation, the scientific revolution, the European Enlightenment, Romanticism and their successors reaching up the present’ (McMahan, 2008:9).

McMahan definerer den buddhistiske moderniteten som “forms of Buddhism that have emerged out of an engagement with the dominant cultural and intellectual forces of modernity”(McMahan, 2008:6). For å definere disse kreftene baserer McMahan seg på Charles Taylors *Sources of the Self* (1989). Taylor trekker frem vestlig monoteisme, rasjonalisme og vitenskapelig naturalisme og romantisk ekspresjonisme og senere bidrag innen disse områdene.

Modernisering ble lenge sett på som en enhetlig prosess som til tross for ulikt tempo i ulike land ville føre til de samme resultatene. I dag er det blitt tydelig at moderniseringen har mange ulike aspekter, det finnes ikke én homogen modernitet. Moderniseringen påvirker og lar seg påvirke av samfunnet den befinner seg i, og det medfører ulike prosesser i ulike samfunn (Davie, 2007:100). Det vil si at den buddhistiske moderniteten ikke er alle formene for buddhisme som finnes i den moderne verden, men løst sammensatte historiske intellektuelle prosesser med uklare grenser. Moderniteten er således en toveisprosess, en gjensidig påvirkning som også er farget av lokale tradisjoner. I sin diskusjon av buddhistisk modernisme eller modernitet, viser McMahan til ulike bevegelser og skoler som fremmer buddhismen som en «rasjonell filosofi» og fokuserer på menneskelig fornuft, meditasjon, nytolkning av kanoniske tekster og ikke minst sosialt engasjement. Kort sagt en mer individualistisk buddhisme, der skille mellom lekbefolkningen og munkene svekkes. Kvinner har ofte styrket sin posisjon i tråd med moderne likestillingsidealer, og betydningen av mystikk, hierarkier og folkereligiositetens ritualer og guder nedtones (2008:8).

### **2.2.2 Modernitet, makt og handling**

Med bakgrunn i erkjennelsen av at det er flere typer moderniteter, er det interessant å undersøke i hvor stor grad de burmesiske munkene har latt seg påvirke av globale trender som følge av globaliseringen, og i hvilken grad inkorporering av slike ny ideer har ført til særutviklinger i Myanmar. Oppgaven vil undersøke munkenes konstruksjoner og anvendelse av ulike ideologiske narrativer og religiøse praksis i det moderne burmesiske samfunnet.

Det er viktig å gi rom for de burmesiske buddhistenes stemmer i analysen. Stewart og Shaw (1994:16) viser at religioner ofte blir behandlet som 'elver av tradisjon' som flyter uavhengig av menneskelig påvirkning. Endringsperspektivet blir da tillagt de religiøse tradisjonene og ikke de religiøse deltakerne. Jeg skal her ta i bruk en aktørorientert som kjennetegnes ved forsøket på å forklare sosial og kulturell virkeligheten ved å ta utgangspunkt i munkenes formålsrasjonelle sosial handling (Furseth og Repstad, 2003:63). Mitt hovedanliggende i oppgaven er nettopp å forstå hvordan munkenes ideologiske narrativer og handlinger påvirker reformprosessen i Myanmar. Ved nettopp å ta utgangspunkt i aktørenes (munkenes) handlinger er det mulig å få til en dynamisk analyse av endringsprosessene som har funnet sted i den burmesiske sangha siden 2007.

Myanmar har nylig kommet ut av et halvt århundre med streng sensur. I et halvt århundre har militærdiktaturet hatt kontroll på utviklingen av den nasjonale diskursen der en

forenklet og radikal etno-nasjonalistisk historiefortolkning er blitt presentert for befolkningen (Houtman, 1999; Salem-Gervais og Metro, 2012; Walton, 2012). Jeg forstår diskurser som sosialt konstruerende meningssystem som er virkelighetskonstruerende for sine bærere (Neumann 2001:18). Mitt poeng her, er å vise at slike diskurser, som for eksempel et regimes historiske propaganda, eller moderne munkers alternative narrativer, skapes og gjenskapes og danner et ideologisk rammeverk som skaper muligheter og begrensninger for aktørenes handlinger.

## 2.3 Refleksivitet

Tove Thagaard skriver i *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode* at den største utfordringen i studier av fremmede kulturer er å sette seg inn i det som er nytt, samtidig som det også kan være en fordel for forskeren å se kulturen «utenfra» (2010:77). Det er utfordrende for en utenforstående å forstå og analysere en kultur som ikke er ens egen, ikke minst gjelder dette religiøs erfaring som en ikke deler med informanten. *Emic* og *etic* er derfor to sentrale begreper som blir brukt for å forklare forskerens perspektiv i samfunnsvitenskapen og humaniora. *Emic* betyr at forskeren selv er en del av kulturen eller systemet som blir studert, og dermed ser det med en «insiders» øyne. *Etic*, på den andre siden, betyr at forskeren ser kulturen eller systemet fra utsiden, slik jeg gjør i mitt feltarbeid.

Kritikere har i dag satt spørsmålsteget ved muligheten av å oppnå en helt objektiv forskning. I nyere teori om objektivitet, påpekes det at den er historisk, kulturelt og sosialt konstruert, og dermed bundet til forskningsobjektets kontekst (Flood, 1999:142). Refleksivitet overfor forskningsobjekt og forskerens ståsted bør derfor styre forskningsprosessen. Objektivitet er fremdeles et ideal, men i realiteten er forskeren, som Gry Paulgaard hevder, *posisjonert*. Det vil si at i stedet for å dele klart mellom *emic* og *etic*, er forskeren klar over sitt eget utgangspunkt og egen kontekst og reflekterer aktivt rundt hvordan dette påvirker forskningen.

Som sekulær europeer, tok jeg med meg holdninger og erfaringer inn i intervjusituasjonen som påvirket hvilke spørsmål jeg stilte og hvordan jeg tolket svarene jeg fikk. Mitt utenfraperspektiv får både epistemologiske og metodologiske konsekvenser. Som norsk med kristen bakgrunn, har jeg ingen mulighet til å forstå hva det innebærer å være buddhistisk munk. Jeg har et annet referansegrunnlag og livssyn enn informantene, noe som kan påvirke forskningen. Et viktig prinsipp er derfor at en som forsker er klar over den gjensidige påvirkningen som skjer mellom aktørene i forskningen (Flood, 1999:35-6). I dag



er for eksempel humanitært og sosialt arbeid idealer som blir satt høyt i Vesten. Dette er tradisjoner jeg bygger på, men selv om dette utgjør min motivasjon for å skrive denne masteroppgaven, har jeg forsøkt å gjøre datainnsamlingen og analysen så objektiv som mulig.

## 2.4 Kvalitativ metode

For å gjennomføre en aktørbasert analyse måtte jeg komme i kontakt med munkene i Myanmar. Fra 8. august til 5. september høsten 2013 var jeg derfor på feltarbeid i Myanmar. Metoden jeg tok i bruk for å innhente informasjon var hovedsakelig semi-strukturerte intervjuer og observasjon. Thagaard skriver at dette er gode metoder for å samle inn informasjon om hvordan mennesker forstår seg selv og mennesker rundt seg. Observasjon gir i tillegg et godt grunnlag for informasjon om personers handling og miljø (Thagaard, 2010:61-2).

Pål Repstad skriver i *Mellom nærhet og distanse* at tekst er det sentrale uttrykket og arbeidsmaterialet for kvalitative metoder (2007:16). Samtlige av mine intervjuer ble tatt opp på bånd. Enkelte intervjuer ble transkribert i sin helhet, mens andre ble kun delvis transkribert. Jeg tok da ut det som var viktigst for oppgavens problemstilling. Samtidig noterte jeg underveis i intervjusituasjonene for å utfylle lydopptaket og transkriberingen. Etter hvert intervju noterte jeg også i feltdagboken. Disse notatene er brukt aktivt i bearbeidningen av intervjuene og vil bli vektlagt i analysen. Derfor er materialet mitt stort sett tekster som har blitt til under og etter feltarbeidet i Myanmar. Jeg vil også ta i bruk rapporten *A Journey of Social Transformation from Within*, forfattet av Shui Meng Ng på vegne av Center for Promotion of Monastic Schools. Rapporten omtaler et av prosjektene jeg besøkte og utgjør en del av primærmaterialet sammen med intervjuene.

## 2.5 Tilnærming til tema

Da jeg startet arbeidet med denne oppgaven, var det flere interesser som førte meg til mitt spesifikke tema. Jeg bestemte meg for å prøve å komme i kontakt med munkene og nonnene som hadde vært engasjert under Safranrevolusjonen i 2007. Var de fremdeles sosialt aktive? Hvilken rolle så de for seg at sanghaen spiller i dagens politiske reformprosess? På grunn av den spente politiske situasjonen i landet, var jeg i begynnelsen usikker på den etiske dimensjonen ved et slikt prosjekt. Selv om det er tydelig at store forandringer mot et mer demokratisk samfunn er i gang, var det ikke enkelt å få informasjon om hvor dyptgående

reformene var. Skulle jeg fokusere på eksilburmesere? Var det blitt en reell ytringsfrihet i landet? Ville jeg sette liv i fare med spørsmålene mine? I løpet av vinteren 2012-2013 ble jeg overbevist om at min tilstedeværelse ikke ville skape problemer for informantene, i hvert fall ikke i de store byene. Her var det skjedd betydelige forandringer som gjorde et feltarbeid mulig. Det ble også bekreftet gjennom e-postkorrespondanse med personer som bor og jobber i Myanmar, kontakt med det norske Utenriksdepartement (UD) og ikke minst gjennom egne observasjoner under oppholdet.

## 2.6 Informantene

Da valget om å dra på feltarbeid var tatt, begynte arbeidet med å finne informanter. Jeg kontaktet Den norske Burmakomit  som ga meg råd om hvor jeg kunne begynne. Deres tips, sammen med e-postadresser til kontaktpersoner i norske organisasjoner i Myanmar, resulterte i at jeg hadde et par avtaler i Myanmar f r jeg reiste. Håpet var at disse kunne fungere som ”døråpnere” når jeg først var på plass. Slik fungerte kontaktene til en viss grad. Ikke minst ledet besøket hos Norsk Folkehjelp (NPA) til mange viktige informanter. Et møte hos Kirkens Nødhjelp (KN), var også fruktbart og satte meg i kontakt med den munkedrevne skolen Phaung Daw Oo <sup>20</sup> som jeg besøkte flere ganger. Jeg fikk også overnatte på skolen.<sup>21</sup>

Utvalget av informanter ble ikke gjort systematisk. Jeg brukte de jeg kom i kontakt med og som var tilgjengelige. Den metoden kalles gjerne *snøballmetoden*, der jeg først ble kjent med noen som var relevante for mitt tema og undersøkelsens teoretiske perspektiv, for så å bli henvist videre til andre med lignende perspektiver (Thagaard, 2010:56).

Fellesnevneren ble munker som engasjerte seg i sosiale prosjekter og som hadde et aktivt samfunnsengasjement. En utfordring med denne metoden, er at informantene fort kan komme fra samme nettverk og miljø. Det har jeg prøvd å unngå ved å ha flere ulike kontaktpersoner som kunne sette snøballen i gang, og som igjen bodde ulike steder. Jeg har informanter fra fire ulike byer og fra ulike aldersgrupper, men med samme fokus på sosialt engasjement. Man kan derfor også si at jeg har et kategoribasert utvalg (Thagaard, 2010:57). Metoden fungerte for det meste bra. En problematisk side ved denne tilnærmingsmåten var at jeg ikke fikk intervjuet buddhistiske nonner. Jeg hadde en avtale, som viste seg å ikke la seg gjennomføre.

---

<sup>20</sup> I 1962 nasjonaliserte General Ne Win det burmesiske skolesystemet slik at kristne og andre skoler ble forbudt og gjort om til statlige skoler. Den statlige skolen er i dag svært korrupte og blir derfor for dyr for de fattigste, som ikke kan betale det læreren krever. De siste tjue årene har det derfor vokst frem flere skoler som er drevet av munker.

<sup>21</sup> Jeg bodde på skolen i overkant av to uker, i tillegg til et todagersbes k mot slutten av tiden i Myanmar.

### **2.6.1      Kontakt med organisasjoner**

Å gå gjennom norske organisasjoner, gjorde det oppsøkende arbeidet lettere, og det ga en viss tillitt i kontakten med informantene. Jeg merket en liten forskjell mellom de munkene jeg ble kjent med gjennom NPA og KN, og de som disse munkene igjen tipset meg om. Det tok litt lengre tid før de sistnevnte åpnet seg under intervjuene, og de var litt mer skeptiske. Men her er det umulig å være kategorisk, for det fantes unntak. De jeg ble henvist til, stilte naturlig nok flere spørsmål om mitt prosjekt og hvorfor jeg var der, før vi kom i gang med intervjuene. I et par tilfeller gjorde det samtalen i intervjuet veldig god fordi vi hadde snakket oss varme i introduksjonen. Det at NGOene kun stod for kontakten med aktuelle munkers, gjorde at jeg ikke ble sett på som representant for organisasjonene. Jeg gjorde det klart for informantene at jeg var i Myanmar på eget initiativ og at NGOene kun hjalp meg med nettverk.

Før jeg reiste, fikk jeg også kontakt med en menneskerettighetsorganisasjon i Mandalay. Gjennom et søk på internett, kom jeg over deres facebookside som jeg kontaktet. Jeg fikk svar på henvendelsen av en lekmann som viste seg å bli en av mine viktigste oversettere og hjelpere. Han var en god ”døråpner” i Mandalay og satte meg i kontakt med munkers han selv samarbeidet med og som langt på vei var vennene hans.

## **2.7      Materialet**

Jeg gjennomførte tolv intervjuer med munkers, der to var gruppeintervjuer. Et av gruppeintervjuene var med tre munkers i Yangon og ett var med unge noviser på Phaung Daw Oo skolen i Mandalay. Det sistnevnte var mer et forsøk på en samtale på engelsk enn et intervju, men det kom frem interessant informasjon som jeg kunne bruke. Studiet har derfor et bredt spekter av aldersgrupper. Munkenes alder varierer fra ca. tjue til over sytti år. Aldersspennet til informantene styrker troverdigheten til felldata, selv om det ikke er mange informanter i hver gruppe. I utgangspunktet tenkte jeg å gruppere unge og eldre munkers intervjuer, der de unge informantene er i trettiårene og yngre, for å se om det var noen markant forskjell i deres oppfatninger. Gravers (2012) viser tydelig at de unge munkene er mer radikale enn de eldre. Materialet mitt viste likevel ikke en så markant forskjell mellom aldersgruppene til at det ble et poeng å gjøre en stor sak ut av det. Årsaken er nok at jeg i utgangspunktet valgte å fokusere på munkers som engasjerer seg sosialt.

Jeg fikk også muligheten til å intervju en kristen nonne som samarbeider med munkers om forebygging av etnisk vold, en av lærerne i administrasjonen på Phaung Daw Oo-

skolen jeg bodde på i Mandalay, samt en av NPAs samarbeidsorganisasjoner som jobber med kompetansebygging blant religiøse ledere. Disse intervjuene ga meg nyttig tilleggsinformasjon som kontekstualiserer materialet.

### **2.7.1 «Lost in translation»**

Språk var en av hovedutfordringene under oppholdet i Myanmar. Å gjøre feltarbeid i en fremmed kultur, der folk snakker et for meg fremmed språk, medfører en del konkrete metodologiske utfordringer. Språk er viktig for å forstå informantene og kulturen. Manglende språkforståelse skaper begrensninger og binder oss til vår egen historiske og sosiale kontekst. Vi får ikke med oss alle perspektiver og nyanser i ord og uttrykk på andre språk, og dermed risikerer vi å miste viktige deler av det informanten sier Tilde Rosmer (2005:55).

Jeg snakker ikke burmesisk og de færreste av munkene snakket godt engelsk. Åtte av intervjuene ble gjort med tolk, men siden budsjettet mitt var ganske stramt, engasjerte jeg ikke profesjonelle tolker. Som oftest brukte jeg to unge burmesere som snakket relativt godt engelsk. Jeg tviler ikke på deres ønske om å oversette så godt som mulig, men flere ganger ble intervjusituasjonen frustrerende. Munkene snakket lenge, mens tolken kun oversatte noen få setninger. Det at det gikk gjennom en tredje part, vanskeliggjorde også en god samtale. Sjansene for feilkommunikasjon økte i de tilfellene der det gikk lang tid fra jeg stilte mitt spørsmål til jeg fikk oversatt svaret.

Munkene var vant til å bli lyttet til når de la frem saker, så etter det jeg forstod, snakket de relativt fritt. Av og til måtte jeg stoppe munkene for at oversetteren skulle få med seg alt. Mine unge tolker hadde heller ikke hatt noen trening i oversettelsesetikk, og jeg er redd for at de noen ganger har sensurert deler av mine spørsmål og munkenes svar. Men generelt fungerte det bra å bruke unge burmesere, spesielt i de situasjonene hvor oversetteren kjente munken fra før, da det økte fortroligheten i intervjuet betraktelig. I to intervjuer fikk jeg hjelp av NPAs lokale medarbeidere, og disse intervjuene gikk vesentlig bedre; det var intervjuet med en munk som engasjerte seg i Meiktila-konflikten og en eldre munk som var tilknyttet en ideell stiftelse støttet av NPA (av hensyn til sensitiv informasjon, kan jeg ikke nevne navn). Ikke minst merket jeg at munkene hadde stor faglig respekt for NPAs representanter, noe som igjen førte til at intervjuene ble mer konkrete og vi kunne diskutere definisjoner.<sup>22</sup> En munk ønsket å bruke sin egen (muslimske) tolk. Det fungerte veldig bra.

---

<sup>22</sup> Det var generelt vanskelig å være presis, med den store språklige avstanden, spesielt siden jeg var ute etter hvordan de definerte arbeidet sitt i relasjon til politikk.

Seks intervjuer ble gjort på engelsk. Når intervjuene ble ført på engelsk, var det lettere å komme med presise oppfølgingsspørsmål, og intervjuene ble mer en samtale der vi snakket oss gjennom spørsmålene mine. Fire av intervjuene på engelsk ble gjort med munk, de to andre er med NGOen som samarbeidet med NPA og en kristen nonne. Det ene intervjuet på engelsk var gruppeintervjuet med tre engasjerte munk i Yangon og varte i over to timer. Det er metodologiske utfordringer i de engelske intervjuene også. Siden ingen av oss har engelsk som morsmål, er det nyanser som ikke kommer frem i samtalene. Jeg prøvde å stille oppfølgingsspørsmål i situasjoner der jeg var usikker, men noe ble "lost in translation," på lik linje med intervjuene med tolk. Enkelte ganger oppsummerte jeg min tolkning for å høre hva informanten tenkte om den, og for å være sikker på at jeg hadde forstått informanten så riktig som mulig. Slike spørsmål ledet flere ganger til interessante nye vinklinger. Enkelte ganger fikk jeg også oppklart noen misforståelser, men oftest fikk jeg bekreftet det jeg hadde notert.

### **2.7.2 Observasjon og uformelle intervjuer**

Språklige, kulturelle og tidsmessige utfordringer, satte klare begrensninger for feltarbeidet. Jeg var i landet i underkant av to måneder og snakket ikke språket. Det var første gangen jeg var i Myanmar, så det tok tid å bli kjent med kulturen og befolkningen. For å styrke feltarbeidet har jeg samlet viktig informasjon fra aviser og hefter som: 'The Irrawaddy', 'The Myanmar Times', 'Democratic Voice of Burma' og 'Eleven Media'. Informasjonen herfra har vært sentral tilleggsinformasjon til data fra intervjuene og fra observasjoner. Jeg mener derfor at materiale jeg opparbeidet, legger et godt grunnlag for oppgavens tematikk. Tilleggsinformasjonen ble også innhentet fra to interreligiøse seminarer, hvor jeg fikk observerte tre av mine informanter i aksjon. Der snakket jeg med flere av deltakerne og tok mange notater. Oppholdet på Phaung Daw Oo-skolen, ga meg også gode muligheter til å observere hverdagen til abbeden og rektoren på skolen. Intervjuet med ansatte i administrasjonen ga utfyllende informasjon om skolen og dens arbeid. Engelskspråklige nyheter fra og om Myanmar har også gitt gode «knagger» å henge inntrykk og informasjon på. Jeg er likevel klar over at nyhetene ikke gir et fullverdig bilde av situasjonen, da de er skrevet av en engelsktalende elite eller frilansjournalister. Samtaler med taxishjåførere, med oversetteren på vei til og fra intervjuene, på kontorene til NPA og KN, over måltider og i sosiale situasjoner, har nyansert og utdypet dette bilde. For eksempel hadde jeg et møte med to engasjerte lekbuddhister på en kafé i Yangon. Formålet var å legge frem prosjektet mitt slik at de kunne sette meg i kontakt med munk. I løpet av samtalen kom det frem ny

informasjon om sivilsamfunnsorganisasjoner og religiøse leders rolle i Myanmar, som viste seg å være svært nyttig. Jeg fikk etter hvert som vane å spørre taxisjåførene om hva de tenkte om forandringene som pågikk. Da fikk jeg overraskende klare og interessante betraktninger som: «Jeg ønsker at reformene skal skje gradvis. Ingen her ønsker revolusjon», «2007 ga befolkningen økt respekt for munkene. Vi forstod at de var på vår side. Jeg håper de fortsetter med det» og «Mange munk er kjøpt av militæret. De vet ikke hvordan vanlige burmesere har det».

## 2.8 Forskningsetiske utfordringer

I de forskningsetiske retningslinjene for jus, samfunnsfag og humaniora,<sup>23</sup> står det at forskeren har et ansvar for å unngå at informanter eller andre utsettes for skade eller andre alvorlige belastninger. Jeg har allerede nevnt den skjøre ytringsfriheten i Myanmar og at jeg først var usikker på om et feltarbeid var mulig. Men situasjonen har forandret seg til det bedre, noe jeg fikk bekreftet ved flere anledninger. Landet har likevel en lang vei igjen å gå for å oppnå reell religions- og ytringsfrihet. For å være på den sikre siden, prøvde jeg å beskytte informantene så godt jeg kunne. Jeg unnlot å snakke med dem om andre jeg hadde kontakt med for å holde informantene så anonyme som mulig. Jeg var tydelig i starten av hvert intervju med å forklare hensikten med og tema for oppgaven. Jeg spurte om det var greit at jeg tok opp intervjuet, forklarte at de kunne velge anonymitet, og at de når som helst kunne trekke seg fra prosjektet. I flere tilfeller avtalte jeg også hva jeg skulle kalle dem, eller hvordan jeg skulle henvise til dem i oppgaven. Det ble gjort klart at det bare var jeg som skulle høre på lydopptaket, og at det skulle slettes etter at oppgaven var ferdig.

### 2.8.1 Skepsis og støtte

Et par munk var skeptiske til å la seg intervju for di jeg var fra utlandet. De hadde intervjuet med munken U Wirathu i *Times Magazine* ferskt i minne<sup>24</sup> og var redd for hvordan jeg ville tolke det de sa. Men i begge tilfellene løste det seg etter at jeg hadde forklart formålet med intervjuet. En munk tok likevel opp intervjuet på sin egen opptaker. Generelt fikk jeg inntrykk av at munkene støttet og var interessert i prosjektet mitt. En uttalte i

---

<sup>23</sup> Se Forskningsetiske retningslinjer for jus, samfunnsfag og humaniora, pk 7, på <http://www.etikk.no/Forskningsetikk/Etiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/B-Hensyn-til-personer-5---19/7-Krav-om-a-unnga-skade-og-alvorlige-belastninger/>

<sup>24</sup> Det skapte store reaksjoner da munken U Wirathu var på forsiden av juni-utgaven av *Time Magazine* 2013 under overskriften "The Face of Buddhist Terror."

begynnelsen av intervjuet at han var villig til å gjøre alt for å nå ut til omverdenen med informasjon om hva som skjer og har skjedd i Myanmar, og av den grunn ville han gjerne snakke med meg.

Flere av intervjuene kom inn på sensitive spørsmål om den pågående reformprosessen og religiøse volden som har funnet sted siden 2012. Jeg var forsiktig med de mer sensitive spørsmålene i begynnelsen og så an hvordan munkene svarte. Men med kun noen få unntak var munkene veltalte og vant til å snakke for seg. Ofte var det munkene selv som tok opp tanker om religion og politikk. Det gjorde at jeg fokuserte mer på politiske synspunkter etter hvert som tiden gikk enn jeg opprinnelig hadde planlagt. Enkelte ganger ble jeg overrasket over hvor åpne munkene var, for eksempel da en av de første munkene jeg intervjuet utbrøt at det på ingen måte var noen god buddhistisk begrunnelse for at munkene ikke kan engasjere seg politisk, å være politikere og stemme ved valg. Dette er et kontroversielt synspunkt som jeg ikke hørte så eksplisitt formulert under hele resten av oppholdet. Det ble sagt av en eldre munk med et brennende sosialt engasjement, og synspunktet hadde god støtte i landsbyen han kom fra.

### **2.8.2 Skjør ytringsfrihet**

Ved to anledninger opplevde jeg at ytringsfriheten var ny og ikke helt på plass i Myanmar. En av munkene jeg intervjuet kan ikke lengre gå den daglige runden med almissebollen om morgenen. Han blir trakassert av lokale lekbuddhister fordi han har engasjerer seg i forsoningsarbeid mellom buddhister og muslimer og for at han har latt seg intervjuet av vestlige journalister. I motsetning til munken i avsnittet over, støttet ikke hans velgjørere (rundt klosteret) at han uttalte seg om konflikten mellom buddhister og muslimer. De mente han gikk utover rollen som munk da han tok et standpunkt i konflikten og derfor ikke fortjente deres donasjon. Det finnes ingen instans han kan klage til for å få slutt på trakasseringen. Heldigvis er dette en ressurssterk munk med mange kontakter som hjelper ham i dag. Han var fremdeles villig til å snakke med meg, men ikke i klosteret sitt. Han oppsøkte meg i hemmelighet, noe som tydelig viser begrensningene munkene lever under.

Den andre situasjonen der ytringsfriheten var under press, ble tydelig under det eneste møtet jeg hadde med en representant for militæret. På ett av de interreligiøse seminarer ble det åpnet for gruppearbeid og diskusjon om den religiøse konflikten. Den dagen det skulle være diskusjonsgrupper, var militæret representert ved en lokal leder. Han satt på første rad i full uniform. Under gruppediskusjonene satt han sammen med buddhistmunkene, siden deltakerne ble plassert i grupper etter religiøs tilhørighet. Dette viser hvor stor makt militæret

har, og at de fremdeles ønsker å beholde kontrollen. Jeg kan legge til at han påpekte at det var i orden at jeg var der så lenge jeg ikke brukte navn og sted i oppgaven.

## **2.9 Asymmetri og åpenhet**

Steinar Kvale og Svend Brinkmann skriver om hvordan maktforholdet mellom forsker og informant i et kvalitativt forskningsintervju ikke er likeverdig (2009:52). I møtet mellom forsker og informant er det forskeren som bestemmer tema, definerer situasjonen og spørsmålene og avgjør hva som blir observert. Dette maktperspektivet følger også forskeren inn i analysearbeidet. Jeg stilte spørsmålene, har gjort et utvalg av sitater og valgt bort andre jeg synes er mindre relevante for oppgaven. Dermed er det jeg som forsker som har definisjonsmakten. For å begrense asymmetrien i maktforholdet mellom intervjuer og informant, stilte jeg i begynnelsen litt ”dumme” spørsmål. Katrine Fangen (2010:112) mener det kan være en fordel å «spille litt på naivitet i forhold til miljøets kunnskap», fordi man da kan innta rollen som engasjert elev.

Dette fungerte til en viss grad. Det var til tider også fruktbart å vise at jeg hadde kunnskaper om buddhismen. Jeg ønsket å være ærlig, og det bedret tilliten i intervjusituasjonen. Mange av munkene kommenterte at de synes det var bra at jeg hadde studert buddhismen, selv om jeg ikke selv er buddhist. I tillegg ga jeg informantene alltid muligheten til å legge til noe på slutten av intervjuene eller stille meg spørsmål hvis det var noe de følte de ikke hadde fått frem, eller fått svar på. På den måten åpnet jeg for at de selv fikk bidratt med sitt syn, hvis de mente det var noe viktig jeg ikke hadde fått med meg. Flertallet av informantene benyttet seg av denne muligheten, og dette viste seg å være en fin måte å avslutte intervjuene på. I enkelte tilfeller kom det interessante perspektiver inn i disse avslutningene, noe som tydeliggjorde det de hadde sagt tidligere. I enkelte tilfeller har jeg også hatt kontakt med munkene i ettertid for å være sikker på at jeg har forstått dem rett.<sup>25</sup>

## **2.10 Reliabilitet og validitet**

Reliabilitet og validitet er sentrale begreper i diskusjoner om forskningens troverdighet. Jeg har i dette studiet basert meg på semi-strukturerte intervjuer der to spørsmål har stått sentralt, mens oppfølgingsspørsmålene har variert. Det innebærer at informantene så vel som forskeren var med på å styre retningen intervjuene tok. Ingen av intervjuene ble like, og

---

<sup>25</sup> Det gjelder dessverre bare de munkene som snakket engelsk, men i ett tilfelle snakket jeg med oversetteren min for å avklare hva han mente.



dermed er ikke studien min *repliserbar*. Begrepet repliserbar er knyttet til den kvantitative forskningen og er i utgangspunktet ikke egnet for kvalitativ forskning siden den ikke kan måles og etterprøves, noe som svekker reliabiliteten. Det er derfor ikke mulig for andre forskere å gjennomføre akkurat det samme som jeg gjorde, selv om de bruker samme metode. Thagaard argumenterer derfor for at vi skal forstå reliabilitet innen kvalitativ forskning som at forskningen er utført på en tillitsvekkende måte slik at resultatet blir troverdig (Thagaard, 2010:198).

God validitet gjør forskningen tillitsvekkende og troverdig. Validitet dreier seg om analysens kvalitet. Om det analytiske resultatet stemmer overens med de virkelighetene vi prøver å fortolke, er validiteten i prosjektet god (Silverman i Thagaard, 2010:201). Thagaard skriver at validiteten best kan styrkes ved å ha en kritisk holdning til analysene og ved å vise at den tolkningen som blir valgt er den mest relevante. For å få til det, må forskeren tydeliggjøre grunnlaget for fortolkningen ved å redegjøre for hvordan analysen gir grunnlag for konklusjonene som blir tatt (2010:201-2). Utfordringen for forskeren er å ta vare på den selvforståelsen som preger informantens fremstilling og å overføre den så godt som mulig til analysen. På samme måte som er det viktig å være klar over maktforholdet i intervjusituasjonen, er det viktig å være klar over sin subjektivitet som forsker. Det er en gjensidig påvirkning mellom forsker og informant, og analysen blir således en dialog mellom forskerens og informantens forståelse. Men, det er til slutt forskerens faglige perspektiver som strukturerer analysen og tolkningen av data. Studiet blir således forskerens egen fortolkning av informantens selvforståelse.

I denne oppgaven har jeg prøvd å sikre den metodiske gjennomsiktigheten og troverdigheten til prosjektet mitt, ved å fortelle hvordan jeg har gått frem og hvordan jeg har reflektert underveis. Ved å diskutere ulike utfordringer i intervjusituasjonen, har jeg prøvd å sikre reliabiliteten til studien gjennom leserens mulighet til å forstå deler av prosessen. I det neste kapittelet skal jeg presentert bakgrunnen for tematikken min.

## 3 Buddhisme, kolonialisme og nasjonalisme

‘To be Burmese is to be Buddhist’

Dette kapittelet skal redegjør for den historiske bakgrunnen til dagens reformprosess. Fokuset er på munkenes relasjon til staten og hvordan den relasjonen har endret seg i løpet av 1900-tallet. Denne redegjørelsen gir bakgrunnskunnskap for analysen rundt kontinuitet og endring i den burmesiske sangha fra Safranrevolusjonen i 2007 og frem til i dag. Jeg skal først gjennomgå den burmesiske demografien som er viktig for å forstå dagens situasjon. Deretter skal jeg gjennomgå den religionspolitiske utvikling fra 1800-tallet og frem til i dag, hvor det sentrale spørsmålet er munkenes rett til å ha en stemme i den offentlige diskursen.

### 3.1 Demografi

Myanmar er et religiøst og etnisk varierte land. Majoriteten av landets befolkning er de barmarske (burmanske) buddhistene som bor i de sentrale områdene rundt Irrawaddy-eleven. De utgjør i overkant av to tredjedeler av befolkningen og har vært den dominerende gruppen i flere århundre. I tillegg til bamarene, er det hovedsakelig syv etniske grupper. Det er karen, karenni, shan og mon, som alle befinner seg øst og sør i landet, langs grensen til Thailand. Kachin bor i nord, mot grensen til Kina, chin i vest langs grensen til India og Bangladesh og rakhine og rohingaene i sør og langs kysten mot Bangladesh. I tillegg er det utallige mindre undergrupper som bor i halvsirkelen rundt de sentrale delene av landet (Charney, 2011:65). Det er mange tilfeller av ekteskap på tvers av etnisitet, men statsborgerskapsloven fra 1982 stadfester at det er 135 «etniske raser» i landet. I sin gjennomgang av loven fra 1982 og hvordan den har blitt videreført i grunnloven fra 2008, viser Ian Holliday at den burmanske majoritetsgruppen har en klar forrang (Holliday, 2014). Det har fått Matthew J. Walton til å sammenligne den burmanske forrang med ‘hvithet’ i Vesten (2012).

Under kolonitiden ble etnisitet den primære identitetsmarkøren. I perioden før kolonitiden var ikke de etniske, politiske, religiøse og sosiale identitetene så faste som de ble under britenes innflytelse (South, 2008:4). South skriver at britenes etnografiske granskninger i stor grad baserte seg på dårlig informerte kilder farget av fordommer mot den lokale kulturen og med India som referansegrunnlag. Deres inndeling av befolkningen i «raser» og en utbredt splitt og hersk taktikk forsterket klassifiseringen av de ulike minoritetene i sterkere grad enn det som hadde vært vanlig tidligere (South, 2008:9). I tillegg importerte britene arbeidskraft fra andre deler av imperiet, noe som skapte nye grupper i

samfunnet. Mange av arbeidsinnvandrerne var fra India og Kina, og de brakte med seg sine religiøse tradisjoner til landet. De demografiske forandringene førte ikke bare til en økonomisk konkurranse mellom burmeserne og de nye immigrantene, men også til etniske og politiske spenninger som har fått ettervirkninger helt frem til i dag (Schober, 2011:42-43). I dag er spørsmål rundt etnisitet og religiøs tilhørighet gjennomsyret av politiske og økonomiske utfordringer, der den barmarske majoriteten i økende grad ikke ønsker å gi slipp på sin dominante posisjon.

### 3.1.1 Religionsdemografi

I underkant av 90 prosent av befolkningen er buddhister, 5 prosent er kristne, og 4 prosent er muslimer, men som vi skal se er det knyttet en viss usikkerhet til tallene (CIA factbook, 2013). Resten er i all hovedsak hinduer og animister. Grunnloven fra 2008(MOI, 2008) fastslår at det er full religionsfrihet i landet i artikkel 34, men det understrekes i artikkel 361-2 at:

The Union recognizes the *special position of Buddhism* as the faith professed by the great majority of the citizens. The union recognizes Christianity, Islam, Hinduism, and Animism as religions existing in the Union at the day of coming into operation of this constitution. [Min utheving]

Ved første øyekast stadfester grunnloven religionsfrihet for alle, men ved nærmere lesning har de fleste rettighetene betydelige begrensninger. Religionsfriheten innskrenkes blant annet ved at det i artikkel 364 slås fast at: «The abuse of religion for political purpose is forbidden». Det er en artikkel som i dag har blitt svært aktuell.

### 3.1.2 Problematisk statistikk

Det er nærmere seksti millioner mennesker i Myanmar, men ingen vet helt sikker hvor stor befolkninger er, eller hvor mange som hører hjemme i de ulike etniske gruppene. Det er i det hele tatt forbundet mange problemer rundt kategoriseringen av de etniske gruppene, noe som har gått hardest utover rohingyane.<sup>26</sup> På bakgrunn av den brennbare etniske og politiske konflikten har ulike grupperinger interesser i å spille antallet sitt opp eller ned. Borgerkriger, som har funnet sted siden frigjøringen i 1948, har gjort det umulig å få en fullstendig oversikt over befolkningen. Det ble holdt en folketelling i 1983, men tallene er usikre på grunn av den politiske situasjonen. Ettersom de sentrale myndighetene ikke hadde kontroll over hele landet, hadde BSPP ikke oversikt over de områdene som opprørerne da kontrollerte. Antallet

---

<sup>26</sup> Rohingya-problematikken blir nærmere beskrevet i kapittel seks.

muslimer og kristne kan også variere, og det er mulig de utgjør en større del av befolkningen enn anslaget på 4-5 % (Jordt, 2007:175). En FN-ansatt jeg snakket med i Yangon foreslo at den muslimske befolkningen kan være så høy som 15 % i dag.

Som følge av dagens relativt stabile politiske situasjon og våpenhvilene som nå er satt i gang, ble det holdt en ny folketelling våren 2014. Folketellingen ble i forkant sterkt kritisert for å være svært detaljert i sine spørsmål angående religion og etnisitet (ICG, 2014a).<sup>27</sup> Folketellingen ble gjennomført i løpet av mars 2014, men som jeg kommer tilbake til i kapittel seks, ble det gitt etter for nasjonalistenes krav om å opprettholde statsborgerskapsloven fra 1982. Befolkningen stod derfor ikke fritt til å legge inn sin egen etnisitet, men måtte velge fra en fastsatt liste.

### 3.1.3 Nat-kulten

I tillegg til de etablerte verdensreligionene, finnes det i Myanmar en levende folkereligiositet organisert rundt troen på ånder. Denne åndetroen sameksisterer med buddhismen, og det er denne synkretistiske religionsformen Melford Spiro kalte apotropaisk buddhisme; en folkelig religiøsitet orientert mot denne verden (Spiro, 1982:140). Den etablerte varianten kalles gjerne kulten rundt de 37 herrene,<sup>28</sup> eller *natene*. *Natene*, som er ånder, deles inn i to grupperinger. De 37 store *natene* blir feiret nasjonalt og resten er lokale naturånder som sies å leve i trær, vann og lignende. Myint-U, beskriver dem som potensielt ondsinnede og som krever konstant blidgjørelser, blant annet gjennom å ofre vann og mat (Myint-U, 2001:49). Bénédict Brac de la Perrière skriver at åndene blir feiret gjennom: «...different categories of rites which correspond to different units of the cult and to divisions of the Burmese society, namely the household, the village, the region and the nation» (2005:66). De 37 nasjonale åndene figurerer på en liste som sist ble revidert i 1820. Det er knyttet en fortelling til hver ånd og åndene blir hvert år feiret på store festivaler, (*nat pew*) og under private seremonier. Den største festivalen er i Taungbyon utenfor Mandalay, hvor tusenvis av tilhengere kommer langveis fra for å ta del i feiringen hver august.

Legenden forteller at Kong Anawratha (r.1044-1077) først prøvde å forby *nat*-kulten totalt, men da han ikke greide det, innordnet han åndene under buddhismen (Brac de la Perrière, 2005:66). Siden den tid er kulten mislikt av de mest normative buddhistene som

---

<sup>27</sup> Magasinet *The Irrawaddy* viser også hvordan etniske chin selv reagerer på uklare undergrupperinger og dårlige oversettelser av etnonymmer på burmesisk og engelsk (The Irrawaddy, 2014)

<sup>28</sup> Direkte oversatt fra, "the cult of the 37 Lords".

ikke ser på åndetro som ortodoks buddhisme. Kulten blir likevel praktisert av store deler av den burmesiske befolkningen som ikke ser noen distinksjon mellom den og buddhismen. *Nat*-kulten, som eksisterer parallelt med, og som delvis er integrert i den burmesiske buddhismen, og er en levende tradisjon med mange tilhengere og en sentral del av dagens moderne religiøsitet. Ettersom *nat*-kulten er en marginal del av munkenes religionsutøvelse, vil den ikke bli behandlet videre i denne oppgaven<sup>29</sup>.

## 3.2 Buddhisme og politikk i det tjuende århundre

For å forstå munkenes og nonnenes samfunnsdeltagelse og engasjement i dag, kreves en analyse av det historiske forholdet mellom religion og politikk i Myanmar. I det neste skal jeg derfor gjennomgå de viktigste sidene ved denne utviklingen. Buddhismen har lenge hatt en sterk posisjon i landet, men den aktivistiske siden av sanghaen har klare røtter tilbake til selvstendighetskampen på begynnelsen av 1900-tallet. Den aktivistiske tradisjonen er omdiskutert, siden theravada-buddhismen legger til grunn at munkar skal holde en viss avstand til denne verdens problemer for å unngå: "the pitfalls of *samsaric* attachment" (Kovan, 2012:96). En av de fremste forskerne på sosialt engasjert buddhisme Christopher S. Queen uttalte derfor i 2001 at:

most Buddhist today, including those who are socially and politically engaged, are loath to challenge leaders, governments, and institutions that have the power to inflict or relieve social suffering (Queen in Kovan, 2012)<sup>30</sup>.

Dette utsagnet kom seks år før Safranrevolusjonen, hvor munkene virkelig utfordret landets ledere, regjering og statlige institusjoner. Men som Ingrid Jordt skriver:

The statement [thabeik hmauk] was a significant rebuke, but remained highly moral and anti-political. The language of kingship and refusal of donations remained within the traditional bounds available to the *Sangha* in desperate times (Jordt, 2008).

Jordt mener således at munkene som deltok i Safranrevolusjonen opererte innenfor den tradisjonelle oppfattelsen av sanghaens handlingsrom.<sup>31</sup> Dette legitimeres i den buddhistiske kosmologien der verden deles inn i to ulike sfærer. Munkene hører hjemme i *lokottara* (den

---

<sup>29</sup> Aung-Thwin (2013) har likevel en god gjennomgang av relasjonen mellom *nat*-kulten og politisk makt, hvor han argumenterer for at en sterk statsmakt fører til en svekkelse av *nat*-troen og motsatt.

<sup>30</sup> Jeg har forsøkt å finne originalkilden til dette sitatet, uten å lykkes. Det ble publisert i: Queen, Christopher S. (2003) "Gentle og Harsh? The Practice of Right Speech in Engaged Buddhism," in Chappell (ed) *Socially Engaged Spirituality: Essays in Honour of Sulak Sivaraksa on his 70th birthday*, Sathiraoses-Nagapradipa Foundation, Bangkok: 15. Kovan henviser til et manuskript han fikk i 2001.

<sup>31</sup> For mer informasjon om munkenes handlingsrom i krisetider se (Houtman 1999:222).

åndelige eller hellige verden) og er 'world renouncers,' mens lekbefolkningen hører hjemme i *laukika* (den verdslige verden), og de verdslige lederne er 'world conquerors'.<sup>32</sup> Munkene skal ideelt sett ikke ha nære bånd til denne verden, men perfeksjonere sin streben etter å nå *nibbana*. Selv om munkene skal forsaker verden og avstår offisielt fra å ta del i politikk, tar de fremdeles del i mange aspekter ved det verdslige livet. Jordet forklarer at det er en: «abstract, necessary, and paradoxical linkage beteen monks and worldly life» (2007:175). Hun forklarer at årsaken til dette engasjementet, er å finne i den buddhistiske kosmologien, der munkenes forsakelse innebærer et maktpotensial, som gir en moralsk autoritet.

### 3.2.1 Tradisjonell autoritetsbalanse

Ifølge buddhistisk kosmologi skal verdslige makthavere følge to sett med idealer.

*Cakkavattin* (b: *setkya min*) som er en verdenserobrer som bruker makt, og en *dhammaraja* – en rettferdig hersker som følger de ti kongelige dyder (*dasaraja dhamma*).<sup>33</sup> Fra denne ideologien utviklet det seg en maktdeling mellom sanghaen, de verdslige lederne og lekbefolkningen. Dette er en organisering som har funnet sted i alle thervada-landene i Sør- og Sørøst-Asia. Inndelingen beskrives av Michael Aung Thwin som et patron-klient forhold der de verdslige makthaverne sørget for sanghaen materielt, mens sanghaen legitimerer de verdslige makthavernes rett til å styre (2013:246). Kongens rolle var å bevare Buddhas lære og beskytte den mot korrupsjon og vranglære. Det ble gjort ved å håndheve munkenes moral gjennom sterk kontroll (Gil, 2008:7). Sanghaen fikk ikke lov til å involvere seg i politiske og sekulære saker, men skulle være rådgivere og formane kongene i enkeltsaker. Sanghaen skulle også støtte lekbefolkningen i krisetider og kontrollere at kongen levde etter de ti kongelige dyder. Munkene hadde på sin side rett til å si ifra hvis kongen ikke overholdt den buddhistiske etikken. Dette ble basert på vers 256 og 257 i Dhammapada, som sier:

A man is not just if he carries a matter with violence; no, he who distinguishes right and wrong, who is learned and leads others, not by violence but justly and righteously, and who is guarded by the law and intelligent, he is called just.

En rettferdig konge skulle ha en sterk moralsk perfeksjon (*parami*) og styre etter den buddhistiske etikken (Haynes, 1998:192). For å opprettholde en god karma, ga kongene ofringer til sanghaen og bygget store pagoder (*dana*) for å motta religiøs fortjeneste. Ved

---

<sup>32</sup> Tambiah definerte de to kategoriene "world renouncer" og "world conqueror" da han skrev om Thailand, men kategoriene eksisterer i alle buddhistiske samfunn i Sør- og Sørøst-Asia.

<sup>33</sup> De ti moralske reglene for konger (*dasaraja*) er i engelsk oversatt til: *Liberality, morality, self-sacrifice, integrity, kindness, restraint and austerity, non-anger, non-violence, tolerance, forbearance or non-obstruction (non-opposition)* (Haynes, 1998:192)

siden av faktisk makt, var kongene også i besittelse av *hpoun*, som kan oversettes med ‘ære’ eller makt opparbeidet gjennom religiøs fortjeneste i dette og tidligere liv (*hpoun* er en burmesisk videreutvikling av pali *punna*) (Gravers, 2012:2). Stor religiøs fortjeneste og god karma ga *hpoun-kan* (*kan* er burmesisk for karma), som igjen ga en person karisma, autoritet og makt til å styre (Kawanami, 2009:224).

Et styre basert på vold er ikke rettferdig. En illegitim konge kunne ifølge legenden bli forsøkt styrtet av en opprører, en *min laung*. Det er en imminent hersker, en prins eller en som hevder å ha så betydelige mengder religiøs fortjeneste at han kunne hevde seg som tronfølger. Legendene om *min laung* ble viktig under kolonitiden, da landet ble styrt av en fremmed makt og sanghaen ikke lengre var i stand til å kontrollere de verdslige makthaverne og selv ble fragmentert (Gravers, 1999:16-17)

I det førkoloniale burmesiske samfunnet eksisterte en autoritetsbalanse<sup>34</sup> mellom de verdslige makthaverne, som hadde den politiske makten (*ana*) og den burmesiske sangha, som hadde en religiøs autoritet og moralsk innflytelse (*awza*) over samfunnet generelt (Kawanami, 2009:223). En burmesisk munk blir kalt *hpoungyi*, som kan oversettes til ‘stor ære’. Denne balansen var til tider vanskelig å opprettholde, siden både sanghaen og kongen konkurrerte om de samme menneskelige ressursene. Men siden begge bidro til den andres *raison d’être* og sammen beskyttet og opprettholdt buddhismens stabilitet, la maktbalansen grunnlaget for et stabilt samfunnssystem i Myanmar gjennom nærmere 900 år (Aung-Thwin, 2013:247). Det var en autoritetsbalanse, der de til sammen utgjorde pilarene samfunnet hvilte på. Den resterende lekbefolkningen støttet autoritetsbalansen og ga almisser til munkene og skatt til makthaverne. I gjengjeld fikk lekfolk religiøs belønning av sanghaen og beskyttelse og løfte om ro og orden fra makthaverne.

### 3.2.2 Sekulært styre og fragmentert sangha

Da britene kom, avsatte de den sittende Kong Thibaw og innførte en sekulær koloniadministrasjon. Religion ble skilt fra politikk, og britene nektet å blande seg inn i religiøse anliggende. Britene valgte blant annet ikke å utnevne en ny *thatanabaingen*, da den siste døde i 1938. *Thatanabaingen* var sanghaens øverste leder og skulle bli utnevnt av kongen. Britenes avvisning førte til en kollaps i sanghaens hierarki og autoritet. Smith konstaterer ironisk at det ikke var *thatanabaingen* som skulle utgjøre en trussel mot kolonimakten, men utviklingen av selvstendige og radikaliserende munkene (1965:187).

---

<sup>34</sup> Aung Thwin mener ordet autoritet er mer passende enn makt for å beskrive dette forholdet. Det er en ordbruk jeg er enig i. Makten er hovedsakelig plassert hos de verdslige styresmaktene.

Skillet mellom religion og stat ble opprettholdt frem til frigjøringen i 1948, da det tidligere patron-klient forholdet igjen ble tatt i bruk, men i et fundamentalt nytt system. Kongemakten var erstattet av en moderne statsforvaltning med ganske andre *raison d'être*. Sanghaen hadde også gjennomgått betydelige forandringer i perioden uten politisk kontroll. Under kolonitiden var den blitt fragmentert og radikalisert. Enkelte munkene gikk så langt som til voldelig opprør mot kolonimakten. Ifølge Donald Eugene Smith gjorde kampen mot kolonimakten, munkene til de først nasjonalistene (1965:85). Han understreker at:

His [the monks] educational function were assumed by other agencies, an unknown foreign language prevented him from understanding what was going on, and westernized Burmese laymen increasingly regarded him as irrelevant to modern life. Of all sections of Burmese society, the pongyis [monks] had the strongest reason for hating the British and became almost uncompromising nationalists. (Smith, 1965:93)

Munkene hadde mye tape på britenes sekularisering av det burmesiske samfunnssystemet. På 1920-tallet var det flere opprør basert på *min laung* mot kolonistyre, opprørsgrupper som gradvis utviklet seg til å bli moderne nasjonalistiske bevegelser (Gravers, 1999:74-5). Misnøyen med kolonimakten ledet til en økende nasjonalisme med klar buddhistisk forankring. På et tidspunkt var buddhismen den eneste samlende faktoren mot kolonimakten (Matthews, 1999:30). Unge studenter, inspirert av utviklingen på Sri Lanka, startet Young Men's Buddhist Association (WMBA) i 1906, en buddhistisk gren av den kristne WMCA. Selv om de ikke var en del av sanghaen, var deres kampsak å styrke nasjonens 'raser' (*amyo*) og den nasjonale ånden, kulturen, språket og litteraturen (*batha*), revitalisere buddhismen (*thatana*) og promotere utdanning (Schober, 2011:68). De lanserte frasen «To be Burmese is to be Buddhist» i 1910,<sup>35</sup> som i ettertid har blitt refortolket inn i nye politiske kontekster. Det gjelder ikke minst dagens situasjon, der frasen er mye brukt av den radikale 969-bevegelsen.

Schober (2011:66-67) poengterer at identifiseringen av nasjonale følelser med religion, signaliserte en ny moderne diskurs i den burmesiske sangha. Buddhismen mobiliserte og engasjerte tidlige nasjonalister til en felles kamp for nasjonen. Smith (1965:231) poengterer at: «Buddhism offered a set of primary values capable of bridging all social, cultural and ethnic differences.» Buddhismen var en samlende faktor som også inkluderte flere av de etniske minoritetene som også var også buddhister, samtidig som den bidro til å marginalisere de kristne og muslimske religiøse minoritetene og styrke deres samarbeid med britene.

---

<sup>35</sup> *Buddha batha bama lo myo*, direkte oversatt til engelsk er det "We Burmese are Buddhist" men formen i teksten er den vanligste oversettelsen til engelsk (South, 2008).



Munker og nasjonalister var skilt i ulike organisasjoner, siden munkene var underlagt klosterreglene, men organisasjonene samarbeidet tett. Munkene var medlemmer av lokale undergrupper av Sangha Sameggi Aphwe (Den forente sangha-organisasjon) under den nasjonale paraplyen General Council of Sangha Sameggi (GCSS). GCSS var den religiøse motparten til lekorganisasjoner kalt *wunthanu*, som dukket opp over hele landet. *Wunthanu* organisasjonene ble satt under sentralt lederskap i General Council of Burmese Association (GCBA) i 1920 (Schober, 2011:75). Resultatet var at den burmesiske sangha førte an og tok aktivt del i den nasjonale motstandsbevegelsen. De meste prominente, var munkene U Wisara (1888-1929) og U Ottama (1879-1939). De ledet en ikke-voldelig motstand mot det britiske kolonistyre på 1920-tallet inspirert av Gandhis ikke-vold kampanje i India. U Ottama blir av mange regnet som faren til den burmesiske selvstendighetsbevegelsen, og han var den første burmeseren som ble fengslet for å tale mot kolonimakten.<sup>36</sup> Både han og U Wisara var ut og inn av fengsel, hvor U Wisara døde etter en langvarig sultestreik. I fengselet ble det fratatt munkekappen, slått og tvangsforet. Det er en behandling som er svært lik fengslingen av munkene etter Safranrevolusjonen i 2007.

På 1920-tallet utviklet det seg også et politisk parti, *Sangha Sammeggi*, som bestod av politiske munk. Det vokste frem etter at flere munk hadde blitt radikalisert av «skosaken», en nasjonal protest mot at britene brukte sko inne på pagodeområdene (Smith, 1965:88). Men munkene holdt seg ikke bare til ikke-voldelige protester, enkelte, som Hsaya San, initierte et voldelig opprør i 1930 (Schober, 2011:106). Opprøret rettet seg mot innføringen av et nytt skattesystem. Selv om opprøret raskt ble slått ned, viste det potensialet i sanghaens nettverk og mobiliseringsgrunnlag.

Både U Ottama og Hsaya San skal ha tatt i bruk forestillingen om *min laung* i sin motstand mot britenes styre (Helbardt, Hellmann-Rajanayagam, og Korff, 2013:47). Hsaya San opprørerne bestod for det meste av fattige bønder og unge munk, og aksjonene ble av utdannede burmesere sett på som «sheer madness, worse than futile» (Cady, 1958:317). I dag ser enkelte forskere denne motstanden som et vendepunkt i den burmesiske nasjonalismen (Taylor, 1987:198). Fra 1930-tallet ble millenaristiske opprør som Hsaya San sett på som utdaterte, og vestlige politiske ideer ble i større grad implementert i selvstendighetskampen. Likevel ble Aung Sans tilbakekomst i 1942 tolket som en *min laung* av mange burmesere, da han, med hjelp fra japanerne presset britene ut av landet (Prager, 2003:2).

---

<sup>36</sup> Han skal ha krevd at viseguvernøren, Sir Reginald Dorman-Smith, reiste tilbake til England.

Enkelte munkers aktivisme, bidro til indre uenighet i sanghaen. Stor deler av sanghaen var kritiske til de aktive munkene som utfordret den tradisjonelle oppfattelsen av munkenes samfunnsrolle. Munkenes engasjement i den sekulære selvstendighetskampen, førte dem i kontakt med penger og materielle verdier, noe som satt dem i fare for moralsk degradering. Det førte til flere indre splittelser i både lekorganisasjonene og de religiøse organisasjonene (Schober, 2011:74-5). Munkenes radikaliserings og sosiale engasjement, og de påfølgende uenighetene rundt dette, kan ses i sammenheng med den buddhistiske kosmologien. Munkene utfordret den buddhistiske etikken og klosterreglene, illustrert gjennom skillet mellom de verdslige aktivitetene i *laukika* og de religiøse reglene i *lokkuttara*. Det er lett å trekke paralleller fra den konflikten til dagens situasjon. Selv om det hørte til unntakene, var det i 1934 og 1939 betydelige anti-indiske og anti-muslimske protester, der medlemmer av sanghaen spilte sentrale roller på lik linje med dagens anti-muslimske protester (Smith, 1965:110).

### 3.2.3 Selvstendighet og konflikt

Sanghaen var således en svært sammensatt gruppe da Myanmar fikk sin selvstendighet i 1948. Aktivismen som vi ser i dag er ikke ny. Spennet mellom de ulike meningene angående munkers deltagelse i politikken og samfunnslivet var vel så divergerende i 1948, som de er i dag. Landets første president U Nu dannet Buddhist Sasana Council i et forsøk på å samle alle de ulike fraksjonene under Minister of Home and Religious Affairs. Men det var ikke bare sanghaen som var fragmentert i 1948. U Nu overtok et land hardt rammet av andre verdenskrig og på vei ut i full borgerkrig<sup>37</sup>.

Andre verdenskrig hadde etterlatt tusenvis av våpen i Burma og etniske grupper som krevde økt selvstendighet. Nasjonalhelten Aung San hadde sett denne utviklingen og startet forhandlinger med de etniske gruppene. Forhandlingene munnet ut i Panglong-avtalene i 1947 som ble underskrevet av shan, kachin, chin, og karenne. De ble lovet «full autonomy in internal administration for the Frontier Areas».<sup>38</sup> Deler av karenerne var med på forhandlingene, men skrev ikke under (Charney, 2011:67). Panglong-avtalen ble aldri satt ut i

---

<sup>37</sup> Myanmar ble spesielt hardt rammet under andre verdenskrig. Landet opplevde ikke mindre enn to ganger at landets infrastruktur og administrasjon ble ødelagt av den brente jords taktikk, først britene og deretter japanerne (Charney, 2011:58-59).

<sup>38</sup> The Frontier Areas var egne administrative områder, og var under kolonitiden ikke direkte underlagt britenes sentraladministrasjon. Under andre verdenskrig kjempet disse områdene under britenes ledelse. De hadde dermed sin egen hær, og ble ikke en del Tatmadaw (Schober, 2011:171). For mer informasjon om dagens tolkningen av Panglong-avtalen, se Walton (2008)

livet, da store deler av den burmesiske ledelsen ble utradert før landet ble selvstendig.<sup>39</sup> Det gjorde at de første selvstendige årene var kaotiske. Under Aung Sans korte ledelse var buddhismen ikke en politisk faktor, men det varte ikke lenge. Han utviklet på 1940-tallet en distinksjon mellom buddhisme som (nasjonens) religion (*bodka batha*) og buddhisme som et instrument til å erverve seg kontroll over moralske levereregler blant myndighetene (*buddha sasana*, eller burmesisk *buddha thathana*, som mine informanter kalte distinksjonen (Houtman, 1999:v og 259). For å få kontroll, forsøkte U Nu å spille på buddhismen som et samlende element og ønsket å fremstå som en *dhammaraja* (Jordt, 2007:198). I 1961 forsøkte han, etter sterkt press fra deler av sanghaen, å gjøre buddhismen til landets statsreligion (Matthews, 1999:34). Det førte til at konflikten med flere av de etnisk kristne gruppene og kommunistene, som allerede var dårlig, tilspisset seg. Avgjørelsen svekket den allerede svake unionen og var en av hovedårsakene til at militæret, med general Ne Win i ledelsen, tok over makten i 1962 (Schober, 2011:81). Det brøt da ut full borgerkrig med de etniske gruppene. Fremdeles er det kun underskrevet våpenhviler, ikke varige fredsavtaler.

### 3.3 Militærdiktatur, sekularisering og kontroll

Da General Aung San kom tilbake til Burma in 1942, som leder for Burma Independence Army (BIA), ble han sett på som en *setkya min*, en *cakkavatti* eller konge, som kom for å rense ut britene (Prager, 2003:18-19). General Ne Wins inntreden i politikken, fra 1958-1960, kan tolkes som en *min laung*. Han ledet hæren og tok oppfordringen fra U Nu om å ta makten for å få kontroll over situasjonen (Aung-Thwin, 1985:258). De indre problemene og konfliktene rundt om i landet var da så store at U Nu ikke maktet å få kontroll. Ne Wins kupp i 1962 vekket ikke mye motstand i begynnelsen fordi hans første periode som leder hadde hatt en stabiliserende politisk affekt.

For å skape ro, startet Ne Win sin regjeringstid med å fjerne sanghaens innflytelse på alle deler av det politiske liv og forsøkt å sekularisere politikken. Ne Win intensiverte U Nus forsøk på å kontrollere og samle sanghaen under én ledelse (Matthews, 1999:35), og videreførte visjonen U Nu hadde fremmet, om «the Burmese buddhist way to socialism». Men, han begrenset buddhismen til fordel for sosialismen, i håp om at det ville roe ned opprørsbevegelsene (Schober, 2011:80-82). Ne Win tok opp tradisjoner fra kongedømmet, der det var forventet at kongene gjennomførte «rensels» av sanghaen (Jordt, 2007:180).

---

<sup>39</sup> Aung San og seks av hans nærmeste samarbeidspartnere ble drept 19. juli 1947. Statsministeren før andre verdenskrig U Saw, ble hengt for drapet på Aung San og Ba Maw, landets statsminister under andre verdenskrig, var politisk død på grunn av samarbeid med japanerne (Charney, 2011:71).

Etter flere reformer klarte han i 1980 endelig å samle 1200-håndplukkede delegater fra sanghaen til et stort rådsmøte. Allmøte blir på engelsk omtalt som 'The First Congregation of All Orders for the Purification, Perpetuation and Propagation of Sasana', og reorganisert hele sanghaen. Ne Win gikk samtidig gradvis vekk fra en sekulær ideologi og over til å fronte en buddhistisk samfunnsreligion som kombinerte en apolitisk sangha med en tradisjonell folkereligøsitet (Schober, 2011:83). Buddhismen ble promotert som en viktig kulturarv, men munkene skulle ikke ha innflytelse over landets politikk.

Militærregimet innførte en relikviecult som de kombinerte med den religiøse nasjonalismen. Generalene ble kjent for å gi finansiell støtte til store religiøse seremonier, bygge grandiose pagoder, støtte klostre og utført symbolske handlinger for å øke sin egen karma; slik kunne de hevde å ha *hpoun-kan*. Denne tradisjonen ble forsterket under SLORC på 1990-tallet og ble gjort for å legitimere egen makt, i tråd med den tradisjonelle maktforståelsen basert på *hpoun* ('ære' eller karmisk makt). Donasjoner og handlinger som bringer stor religiøs fortjeneste kan ikke direkte overføres til *hpoun*, det er derfor viktig at befolkningen kjenner intensjonen og den moralske perfektjonen bak ritualene (*parami*). BSPPs brutalitet fikk mange burmesere til å tvile på generalenes intensjon (*cetana*) med de enorme donasjonene til religiøse formål. Militærregimet begynte derfor å ta i bruk teknikker for å manipulere resultatene av astrologi, numerologi, astrologi (*yedaya*). Det er teknikker som formelt ikke er buddhistiske (burmesisk: *lawkyi pyinnya*, eller pali *lokiya panna*), og som fungerer som snarveier til god karma og for å unngå uønskede verdslige hendelser (Tosa, 2005:155).

Pagodebygging, er en av de vanligste formene for *yadaya*, (Seekins, 2006:338). Militæret appellerte således til den klassiske buddhistiske forståelsen av politisk makt og åpnet opp for at de sittende militære lederne kunne operere som arvinger til: «the glorious past merits of Burmese kings» (Schober, 2011:88).

Generalene har derfor gått langt i å identifisere seg med buddhismens og den burmesiske folkereligøsitetens idealer. En avgjørende hendelse fant sted i Yangon i 1999, da generalene bestemte seg for å restaurere Shwedagen-pagoden. De forgylte spiret med nesten et kvart tonn gull og et halvt tonn diamanter, rubiner og safirer på toppspiren eller *htien* (Jordt, 2007:189). Det er en handling som ifølge tradisjonen kun kan utføres av konger og legitimer herskere. I et intervju med New York Times forklarer Jordt at nasjonen skal ha «holdt pusten» i påvente av en reaksjon mot generalenes handlinger, siden de verken ble oppfattet som konger eller legitime herskere av befolkningen. Da en reaksjon uteble skal generalene ha ropt ut: "Aung pyi!" "Vi vant!" (30.9.2007).

### 3.3.1 Konsolidering av sanghaen

Etter flere forsøk klarte Ne Win tilslutt å konsolidere den statlige kontrollen over sanghaen i 1985. 'The State Sangha Maha Nayaka Council' ble opprettet med én høytstående munk (*hsayadaw*) som president (Matthews, 1999:37). Landets ni godkjente buddhistiske skoler ble organisert under tre nivåer av nasjonale, regionale og lokale Sangha Nayaka-komiteer.<sup>40</sup> Etablering av nye organisasjoner ble forbudt (Than, 1993:23). Det ble utviklet et rettssystem med tre nivåer av Vinaya-domstoler som skal etterse at sanghaens medlemmer oppfører seg i henhold til klosterreglene. Det ble formelt bestemt at sanghaen skal være utestengt fra alle politisk aktiviteter. Munkene skal følge Vinaya-reglene og leve innenfor sanghaens hierarki. Denne paragrafen gjelder også nonner, selv om de fikk en annen rettslig status enn munkene og fremdeles ble underlagt det sekulære lovverket (Kawanami, 2013:119). Alle religiøse ledere i Myanmar fikk egne ID-kort som blant annet hindrer dem i å stemme ved valg, stille som politikere og å ta betalt arbeid utenfor sin religiøse institusjon.<sup>41</sup> Det vil også si at de er unntatt direkte statlig administrasjonen og ikke kan straffes som vanlige borgere, men må innordne seg under Sangha Nayaka-rådets regelverk.

Tradisjonelt har det vært to typer munk, den asketiske og adskilte skogsmunken (*arannavasin*) og den mer engasjerte landsbymunken (*gamavasin*). Lenge var det et klart skille og rivalisering mellom disse to kategorier munk, men det har endret seg de siste tretti årene. I kampen for å få kontroll over sanghaen på 1980-tallet, gjennomførte militærjuntaen en utrenselsesprosess. Den gikk spesielt hardt ut over de mer selvstendige skogsmunkene. Mange skogsmunker ble fratatt kappen sin og måtte rømme til Thailand<sup>42</sup> (Kawanami, 2009:215).

I tillegg har sekulære ideer, som for eksempel akademisk utdanning, gradvis spredt seg til alle deler av landet. Det har fått munk fra hele landet til å trekke inn til landets større

---

<sup>40</sup> Jeg brukt her ordet 'skole'. Sekt er det mest brukte defineringen av disse gruppene, men forskjellene mellom dem er minimal og det har aldri utviklet seg separate doktriner (Mendelson, 1975:40-1, Spiro, 1982:315-16). Inndelingen går mest ut på hvor strengt *vinaya* skal tolkes, som for eksempel om munkene kan gå med sko eller bruke parasoll på den daglig almisserunden (Aung.Thwin, 2013: 301). I 1980 utgjorde den største skolen, Thudhamma ca 88% av munkene. Shwegyin Nikaya som er den nest største hadde i overkant av 7%. De resterende, Weiluwn Nikaya, Dhammanuttika Nikaya Mahayin, Dhammavinayanuloma Muladwaya Nikaya, Dhammayuttika Nikaya Mahayin, Catubhummika Mahasatipatthana Hngettwin, Ganavimut Gado og Anaukchaung Dwaya utgjorde 2% eller mindre (Than, 1993:13)

<sup>41</sup> Alle religiøse ledere har disse ID-kortene. Det gjelder alt fra kristne nonner og prester, til muslimske imamer og hindu sadhuer. Kristne ledere har likevel i realiteten et større handlingsrom, siden de ikke blir overvåket i samme grad som sanghaen. (NCA-rapport, 2013: 7)

<sup>42</sup> De ble fratatt munkekappen, selve symbolet på det å høre hjemme i sanghaen. Det er en sterk symboltung handling, og er den muligheten myndigheten har til å dømme munkene i en sekulær rettsal.

utdanningsinstitusjoner, først og fremst til universitetene i Yangon og Mandalay, men også til utdanningssentre i Pakkuko og Sagaing. Kawanami skriver at munk og nonne som oppnår høy akademisk utdannelse, blir sett på som rollemodeller for en rettskaffen og ideell praksis av *thathana*. Streben etter akademisk utdannelse, har påvirket forholdet mellom munkene og burmesere fundamentalt. Hun konkluderer med at flere munk i dag fokuserer på *paryiatti*, (å studere og undervise i de buddhistiske skriftene) for å bidra til å spre *dhamma* under den nasjonale fanen til *thathana-pyu-thi* (pali: *sasana-pyu*) ('formidling og misjonering av buddhismen'). *Padipatti* (pali: *patipatti*) ('å praktisere meditasjon'), blir i større grad praktisert av lekfolk, som får ut deler av deres daglige frustrasjonen og skuffelse over myndighetene på moderne meditasjonssentre (Jordt, 2007). Det har ledet til at færre munk bruker tiden sin på å meditere (Kawanami, 2013:216). Resultatet er at det i dag er færre heltidsmediterende buddhistmunk. Munkene tar heller utdannelse hvor de ender opp med spesifikke oppgaver, som misjon eller undervisning, heller enn å fokusere hundre prosent på meditasjon. Denne utviklingen har igjen ført til at det er vanskeligere å skille mellom skogs- og landsbymunk, siden alle reiser inn til byene for å studere. Med andre ord er de fleste munkene i dag landsbymunk, og i varierende grad engasjerer de seg i samfunnet.

### 3.3.2 Munkene slår tilbake

Forsøket på å marginalisere munkenes samfunnsengasjement og innskrenke handlingsrommet deres, førte til reaksjoner, først under studentopprøret i 1988, men ikke minst i 1990 da enkelte munk for første gang satt i gang en boikott av regimet (Fink, 2009:68). Sist, men ikke minst, var misnøyen en årsak til Safranrevolusjonen i 2007, da munkene for alvor sa at nok var nok. En avgjørende hendelse i 2007 fant sted på veien mellom de to fremste pagodene i Yangon, Shwedagon og Sula. En gruppe munk tok en avstikker bort til huset til Suu Kyi. Mot alle odds<sup>43</sup> slapp de gjennom militærsperrene og kom helt bort til porten. Suu Kyi kom selv ut og viste seg for folket for første gang på flere år. Munkene valgte å velsigne Suu Kyi, og de ga henne den anerkjennelsen de holdt tilbake fra SPDC, den anerkjennelsen som legitimerer politisk makt i Myanmar.

Da demonstrasjonen var slått ned, tvang regimet likevel gjennom mange store donasjoner til sanghaen og gjennomførte flere overdådige seremonier for å bedre befolkningens oppfattelse av dem. Regimet kontrollerte fremdeles sanghaens aktiviteter

---

<sup>43</sup> Et bilde fra hendelsen viser at militærpoliti var tilstede. En militære leder må derfor ha godkjent munkenes initiativ. Det viser i stor grad hvor sammensatt den politiske situasjonen er. De fleste familier har medlemmer i militæret og sanghaen.

gjennom Sangha Nayaka-rådet. Mitt under protestene sendt de ut et religiøst edikt (*ovada*) som krevde at alle munkene returnerte til sine respektive klostre. Abbedene var bekymret for en eskalering av konflikten (Aung-Thwin, 2013:307-8). Dette resulterte i at boikotten av regimets donasjoner aldri ble støttet av sanghaen som helhet, og dermed mistet boikotten mye av sin virkning (Schober, 2011:137). Regimet hevdet at munkene som deltok i protestene ikke var legitime medlemmer av sanghaen og derfor ikke kunne uttale seg på sanghaens vegne. U Gambira, en av lederne for Safranrevolusjonen, ble fengslet, fratatt munkekappen,<sup>44</sup> dømt for landssvik og til 65 år fengsel (6+5=11). Daværende diktator Than Shwe skal ha hatt som sitt hellige tall, og ryktet sier at det er årsaken til at U Gambiras dom senere ble redusert til 63 år (6+3=9) (Gravers, 2012:13). Det er et treffende eksempel på generalenes bruk av numerologi. For å svekke befolkningens tillit til sanghaen, gikk myndighetene ut i media og fortalte om pornografi og eksplosiver som de angivelig skal ha funnet da de gjennomførte klostrene i etterkant av protestene. Reaksjonen vekket det kollektive minnet om munkene som ble fengslet på 1920- og 30-tallet, og heller enn svekke munkene, ble deres rettferdige kamp fremhevet, og konflikten ble ytterligere tilspisset (Schober, 2011:136).

### 3.4 Grunnlov, 'disiplinert demokrati' og nasjonalisme

Selv om mye positivt har hendt i Myanmar, spesielt siden 2011, er den politiske situasjonen langt fra stabil. Landet blir fremdeles styrt av en liten elite som kontrollerer store deler av ressursene. Grunnloven fra 2008 gir militæret store fullmakter til å gripe inn i politikken og i situasjoner «som kan være til skade for landets stabilitet». Artikkel 74 a og b sikrer militæret direkte krav på 25 % av plassene i alle landets forsamlinger på nasjonalt, regionalt og lokalt nivå (MOI, 2008). Disse representantene blir ikke valgt, men plukket ut av hærens øverstkommanderende. Med tanke på at en grunnlovsendring krever mer en 75 % av stemmene, har militæret de facto fremdeles den endelige beslutningsmyndighet i alle grunnlovssaker.

Safranrevolusjonen ledet ikke til politiske forandringer; det var personer innad i regimet som selv som tok initiativ. Den Brussel-baserte tenketanken International Crisis Group hevder regimet måtte gjøre noe. Kinas tilstedeværelse og betydning var økende, samt at landets økonomi var katastrofal (ICG, 2014b:2). Generalene tok derfor selv steget mot en

---

<sup>44</sup> Som det kom frem i kapittel tre er munkene underlagt en religiøs domstol. De må derfor fratas kappen før de kan avhøres og dømmes av sekulære domstoler. Schober (2011:143) viser at det ble sett på som et blasfemisk brudd på *vinaya*, som først og fremst skal regulere ordinasjoner og ekskommunikasjoner av munkene.

disiplinert demokratisering som de selv kunne kontrollere ved å lansere: the Seven Point Road Map to Democracy i august 2003 (Fink, 2009:94). I dag er alle virkemidlene for å nå målene i planen satt i gang. Men, burmeserne har ennå ikke valgt sin egen leder, og lovgivningen følger på ingen måte internasjonale standarder.

Demokratiseringen har heller ikke bare vært til det gode for befolkningen. På mange måter er det kun de sentrale strøkene som har fått merke de politiske og sosiale forandringene. Det er snakk om et flertallsdemokrati der majoritetsgruppen har makten på bekostning av minoritetene. Det er ikke en ny situasjon. Regimet har i flere år fokusert på en «myanmarifisering» av landet, der en etno-nasjonalistisk statsideologi har vokst frem med buddhismen som kjerne. Termen «myanmarifisering» kommer fra den nøye utformede politikk Ne Win lanserte på 1980-tallet, som hadde som mål å samle landet under én religion, ett språk og én etnisitet (Walton, 2012:13). Denne politiske ideologien anerkjenner at andre etniske grupper finnes i landet, men fokuserer på én felles kultur på tvers av de «nasjonale rasene». Minoritetenes språk, religion, kultur og historie har lenge vært under sterkt press. Iselin Frydenlund hevder at dette er årsaken til de langvarige konfliktene mellom statsmakten og de etniske minoritetene, som er blitt svært marginalisert og ikke ser andre løsninger enn å gå til væpnet kamp mot de sentrale myndighetene (2013:109).

### **3.4.1 Dagens religionspolitiske organisering**

Dagens situasjon åpner kun for én form for buddhisme kontrollert og støttet av Sangha Nayaka og den sittende SPDC regjeringen. Manifesteringer av andre etniske former for buddhisme, for eksempel shan, er forbudt (Helbardt et al., 2013:49). Samtidig er forholdet mellom buddhisme og politikk svært tvetydig. Sanghaen har sitt eget system i staten. Munkene skal ikke uttale seg i spørsmål som gjelder denne verden, samtidig skal de beskytte Buddhas lære (*dhamma*) og alle hans etterfølgere. Denne tilsynelatende dikotomien der sanghaen ikke skal utføre politiske handlinger, samtidig som den skal støtte opp, legitimere og være rådgivere for de verdslige makthaverne, er grunnleggende for å forstå Myanmar i dag. Et sentralt spørsmål i dag dreier seg om hvem som kan definere hva som er politisk aktivitet? I prinsippet er det Sangha Nayaka som skal ha definisjonsmakten, men rådet er totalt kontrollert av Ministry of Religious Affairs og har ikke den samme posisjonen som *thathanabaingen* hadde under kongedømmet (Matthews, 1999:37).

Den religionspolitiske historien til Myanmar, er derfor grunnleggende for å forstå dagens situasjon. Maktparadigmet fra før kolonitiden gjelder fremdeles, selv om institusjonene er moderne og forandret. Den burmesiske maktdefinisjonen omfatter fysisk og



politisk makt (*ana*), innflytelse (*awza*) og en type 'makt' eller 'autoritet' knyttet til religiøs fortjeneste og ære (*hpoun*) (Gravers, 2012:21; Kawanami, 2009:222-23; Schober, 2011:36; Seekins, 2006). De to siste legger grunnlaget for den moralske innflytelsen og autoriteten munkene har i samfunnet. SPDCs styre har fremdeles en retorikk som henspiller på den gamle makt- og autoritetsbalansen. Ikke ett regime har klart å styre Myanmar etter selvstendigheten uten å forholde seg til dette paradigmet (Jordt, 2007:199). Det er en av årsakene til at jeg innledningsvis skrev at Myanmar sitter fast i den religionspolitiske diskursen fra kolonitiden.

## 4 Buddhisme, modernitet og politikk

“After all, there is nothing in democracy that any Buddhist could object to”. Aung San Suu Kyi

### 4.1 Modernitet og makt

McMahan viser at den buddhistiske moderniteten er en toveisprosess av løst sammensatte historiske og intellektuelle prosesser med uklare grenser. Iselin Frydenlund ser på den buddhistiske moderniteten i et maktperspektiv, et perspektiv jeg savner hos McMahan og som er relevant for denne oppgavens tema. Frydenlund hevder buddhismens respons på moderniteten, grovt kan deles i ‘neo-tradisjonalisme’ og ‘fundamentalisme’. Det er bevegelser som enten ønsker å reformere eller forsvare tradisjonelle ideer (Frydenlund, 2013:107). Denne inndelingen korresponderer med Stewart and Shaws (1994) analyse av religiøs endring og anvendelse av kategoriene ‘synkretisme’ og ‘anti-synkretisme,’ der synkretisme finner sin parallell i neo-tradisjonalisme og anti-synkretisme i fundamentalisme. Synkretisme-begrepet kan hjelpe oss med å forstå burmesiske munkers refortolkning av tradisjonen og den hybride form for buddhisme som har oppstått i dagens Myanmar. Samtidig betegner kategorien anti-synkretisme religiøse prosesser som kan forklares som en «renselse» og en fundamentalisering av buddhismen.

Burmesiske munkes er involvert i to prosesser samtidig; mange er reformvillige for å oppnå en demokratisering av samfunnet, samtidig som andre frykter at «kjernen» i buddhismen skal utvannes. Flere munkes er derfor opptatt av å tviholde på den kanoniske tradisjonen og de idealiserer fortiden som reformatorene ønsker å gjenskape. Fokuset i dette kapittelet er på disse to moderne formene for buddhisme. Det er refortolkninger som legger vekt på samfunnsrettet sosialt og politisk engasjement på den ene siden, og en fundamentalisering og rensning på den andre. Dette kapittelet vil undersøke hvordan disse moderne tolkningene har påvirket den burmesiske sangha og forsøke å vise hvordan ulike segmenter av den burmesiske sangha bruker de ulike tolkningene av buddhismen, for å aktualiserer sin egen relevans i det moderne samfunnet.

#### 4.1.1 Buddhisme i den verdslige verden

Ian Harris er en forsker som er opptatt av buddhisters evne til å møte dagens problemer, i *Buddhism and Politics in the 20th Century Asia* konstaterer han at:

It is difficult to point out any part of the contemporary Buddhist world that has not been massively transformed by at least one aspect of modernity, be it colonialism, industrialization,

telecommunication, consumerism, ultra-individualism, or totalitarianism of the left or the right. In this radically new situation Buddhist has been forced to adapt or risk the possibility of substantial decline. There is plenty of evidence [...] of significant Buddhist involvement in anti-colonial movements, particularly since the Second World War. Similarly, new or revamped Buddhist organizations with strongly nationalist, reformist, social-activist, therapeutic or reactionary-fundamentalist character are much in evidence throughout the 20<sup>th</sup> century (Harris, 1999:19).

Sanghaens ambivalente forholdet til politikk, har ført til flere nytolkninger av den buddhistiske theravada- tradisjonen som følge av den moderne verdens utfordringer. De burmesiske munkene har selv utviklet og latt seg i påvirke og inspirere av internasjonale moderne tolkninger av buddhismen. Det er tolkninger som i større grad åpner for og legitimerer munkenes engasjement i *lokkutara* eller den verdslige verden. Kolonialisme, den andre verdenskrig, den kalde krigen og Vietnamkrigen hadde store konsekvenser for de buddhistiske landene i Asia. Atombomben i Japan, Røde Khmers folkemord i Kambodsja, Kinas okkupasjon av Tibet, borgerkrigen på Sri Lanka, og sist, men ikke minst militærstyre i Myanmar, har ført til enorme katastrofer for lokalbefolkningen. Miljøødeleggelser, som forurensing og nedhogging av skoger er i ferd med å ødelegge livsgrunnlaget for et stort antall mennesker – ikke bare i buddhistiske land i Asia, men også globalt. Den moderne verden har store politiske og miljømessige utfordringer, og King poengterer at hvis buddhistiske ledere ikke hadde forsøkt å gi svar på hvordan slike kriser kan løses, bortsett fra å gi psykologisk støtte, ville buddhismen blitt irrelevant for dagens tilhengere (King, 2009:3).

## 4.2 Engasjert buddhisme

I løpet av siste halvdel av 1900-tallet tok en generasjon med karismatiske, og handlingskraftige buddhistiske ledere initiativ og responderte på krisene. Det resulterte i en retning innenfor den buddhistiske moderniteten, som legger vekt på filosofiske betraktninger og etisk livsførsel. De ser ikke på lidelse som den enkeltes ansvar, men argumenterer for at det er de strukturelle problemene i samfunnet som er årsak til lidelsen. Denne utviklingen har mange tilhengere blant urbane og velutdannede munk og nonner og blant buddhistiske lekfolk fra middelklassen både i Asia og i Vesten, og blir gjerne omtalt som en 'engasjert buddhisme'. Sallie B. King er en av de ledende forskerne på denne moderne buddhistiske retningen. Hun omtaler den engasjerte buddhismen som et produkt av flere ulike individuelle bevegelser som krysser grensene mellom asiatiske og vestlige buddhistiske land, og som er inspirert av internasjonale sosiale og politiske strømninger (2005:229). Det vil si at den ikke er forankret i én buddhistisk retning eller ett geografisk område. Dens filosofi og etikk er

forankret i tradisjonell buddhistisk filosofi og verdier, som så tilpasses moderne verdier og samtidsproblemer. Det som binder den sosialt engasjerte buddhismen sammen, er en felles buddhistisk respons på konkrete sosiale, økonomiske, politiske og økologiske utfordringer (King, 2009:2). Den engasjerte buddhismen kombinerer tradisjonelle buddhistiske begreper som lidelse (*dukkha*), medfølelse (*karuna*), kjærlighet (*metta*) og frigjøring (*nibbana*) med vestlige tanker om menneskerettigheter, sosial rettferdighet, likhet og kvinnefrigjøring (McMahan, 2008:251). Det er en tolkning av *dhamma* som fremmer sosialt arbeid og aktivisme og bygger på premisset om at lidelse ikke er et resultat av individuell karma og at løsningen på lidelsen krever en felles innsats (Queen, 2003:27). Den representerer en reformvennlig og kontinuerlig utvikling av buddhismen, ikke er radikalt brudd med tradisjonen<sup>45</sup>.

Representanter for den engasjerte buddhismen har forsøkt å «rense» tradisjonen i tolkningen av karma (pali: *kamma*). Karma betyr 'handling,' og læren om karma forstås gjerne som at handlinger i tidligere liv påvirker inneværende liv i *samsara* ('sirkelen av gjenfødsler'). I Myanmar har det fått konsekvenser for hvordan burmesere har tilpasset seg militærregimet, og Jordt mener at mange burmesere har vært passive tilskuere til regimets overgrep (2007). Hun henviser til et intervju med U Aung Mye Thaz, Myanmars religions og innenriksminister i 1996, hvor hun gjengir en av hans uttalelser: «The people have to realize that they have this [apathy towards kamma] relationship with Ne Win because of their past actions. How can they escape their own kamma?» (Jordt, 2007:145). Den burmesiske journalisten og demokratiforkjemperen Min Zin (1930-2014) uttrykte i 2003 at buddhismen kun ville få en sosial rolle i Myanmar, hvis den gjennomgår et paradigmeskift vekk fra den rådende diskursen rundt *samsara* (2003). Flere av munkene jeg intervjuet var uenige i en tolkningen av karma som impliserer at enkeltindividets handlingsrom til å påvirke egen situasjon er begrenset. Jeg fikk inntrykk av at de i større grad mente passiviteten skyldtes mangel på politisk handlingsrom. De støttet seg på den engasjerte buddhismens tolkning som hevder at den buddhistiske kausalitetslæren bare gjelder i nåtiden; da det er mulig å ta aktive valg. Det er valgene vi tar i dette livet som former fremtiden, ikke handlinger i tidligere liv. På den måten er de representanter for det paradigmeskiftet Min Zin etterlyste, og som han selv mente var 'den rette' tolkningen av Buddhas lære (2003).

---

<sup>45</sup> Jeg legger til grunn at buddhismen alltid har en sosial og politisk dimensjon, og referer derfor ikke til debatten som har vært ført innen buddhismeforskningen angående i hvilken grad den 'engasjert buddhismen' representerer et brudd med tradisjonell praksis eller ikke Yarnall (2003).

Politikken Suu Kyi har ført siden hun gikk inn i den burmesiske politikken i 1988, kan omtales som en form for demokratisk buddhisme. Det er en hybrid moderne politisk ideologi og en variant av den engasjerte buddhismen i Myanmar. Suu Kyi har selv beskrevet sitt engasjement som «active compassion and active metta» (1995:247). Hun plasserer seg i *dhammaraja*-tradisjonen (presenter i forrige kapittel) og vektlegger de ti moralske dydene som en rettferdig hersker må følge; Suu Kyi trekker paralleller mellom *dhammaraja*-tradisjonen og dagens moderne demokrati. I 2008 uttalte hun: «After all, there is nothing in democracy that any Buddhist could object to» (2008:33). Hun har anklaget militærdiktaturet for å være «ubuddhistiske» og hevdet generalene er grådige, voldelige og fulle av hat og uvitenhet og derfor uegnet til å styre landet (Houtman, 2005:138). Selv om de «tradisjonelle» buddhistiske kongene ikke kan ses som demokratiske, da store folkemasser gjerne ble utpint i de gamle føydalsystemene; og disse verdiene i senere tid også har blitt brukt til å legitimere autokratiske og udemokratisk politisk systemer (Gravers, 2012:12). Suu Kyi fortolker buddhismens ideologi om den «rettferdige hersker» slik at den skal passe med moderne demokratiske idealer og på denne måten gi en buddhistisk politisk legitimering.<sup>46</sup> Ved at Suu Kyi knytter an til gammel herskerideologi og fremhever rettferdighetsaspektet, blir hun sett på som en moralsk leder. Under husarresten skal Suu Kyi ha meditert for å holde motet oppe og øke sin moralske perfeksjon (*parami*). Samtidig blir hun regnet som sin fars arvtaker, og mange burmesere mener at hun har arvet General Aung Sans opparbeidede etiske perfeksjon, stikk i strid med den engasjerte buddhismens ide om at *kamma* ikke kan arves. Dette har ført til hentydninger om hun er en kommende *min laung* eller til og med *bodhisattva* (Gravers, 2012:11). Suu Kyi avkrefter slike spekulasjoner, samtidig viser denne bruken av gammel buddhistisk ideologi at den tradisjonelle maktforståelsen fremdeles lever.

#### **4.2.1 Kontinuitet og utvikling**

Den engasjerte buddhismen møter kritikk fra mer tradisjonelle buddhister, som mener det er en vestlig form for buddhismen, med for stort fokus på moderne nytolkninger og aktivisme. De ser på den som synkretisk og derfor ikke helt 'ekte' buddhisme. Flere internasjonale lederne innenfor den engasjerte buddhismen legitimerer engasjementet sitt ved å legge vekt på tradisjonelle buddhistiske verdiene. Det vil ikke si at de ønsker å beholde buddhismen i en «opprinnelig» tradisjonell form, men de legitimerer engasjementet sitt ved å legge vekt på tradisjonelle buddhistiske verdier. Den vietnamesiske munken Thick Nhat Hanh, som også er

---

<sup>46</sup> For nærmere informasjon se Aung San Suu Kyi (1997: 51), og om hennes bruk av buddhismen som politiske retorikk se McCarthy (2004).

personen bak begrepet 'engasjert buddhisme', argumenterer for at buddhismen alltid har vært engasjert. Han hevder at buddhismen som tradisjon er grunnleggende engasjert fordi den prøver å bekjempe menneskers lidelse (King, 2005:27). A. T. Ariyaratne på Sri Lanka argumenterer innenfor et større historisk perspektiv. Han poengterer at den buddhistiske sanghaen var engasjert på mange felt før Sri Lanka ble kolonialisert. Ariyaratne er enig med Gombrich og Obeyesekere (1988: 244) i at det var kolonimakten og de kristne misjonærene som bidro til å sette en stopper for singalesiske munkers sosiale engasjement. Ariyaratne startet organisasjonen Sarvodaya Shramana som er vokst til å bli en av de største sivile bevegelsene i Asia (King, 2005:7). Sarvodaya Shramana har som mål å skape en lokalt forankret utviklingsmodell, som er i tråd med buddhismens sosial etikk og doktrine (Gombrich og Obeyesekere, 1988:243).

De to standpunktene, for det første at buddhismen alltid har vært engasjert siden den streber mot å overvinne menneskelig lidelse, og for det andre, at det var den vestlige påvirkningen som effektivt bidro til å avslutte buddhistiske munkers sekulære aktiviteter, møter motargumenter blant «tradisjonelle» buddhister. Disse kritikerne påpeker at buddhismen handler om å unnsnippe *samsara*, ikke fikse den. Lidelse eller *dukkha*, er en iboende del av *samsara*. Den thailandske buddhisten og sosiale aktivisten Sulak Sivaraksa svarer på kritikken ved å poengtere at problemet ikke ligger i *samsara*, men i menneskers grådighet, hat og vrangforestillinger (Sulak, 2005:40). Han mener at hvis vi bekjemper vårt eget begjær, vil det ikke være mer *dukha*. Flere av mine informanter var sterkt inspirert av hans ideer, og trakk ham frem som sin største inspirator. To av munkene jeg intervjuet hadde deltatt på en «eksponeringstur» til hans prosjekter i Nord-Thailand.

Et siste argument er at den sosialt engasjerte buddhismen ikke kun er et uttrykk for sosial aktivisme. Enkelte av de engasjerte buddhistene jeg intervjuet, hevdet at sosiale handlinger er en sentral del av en åndelig praksis. «Det hjelper ikke å tenke eller meditere seg til en bedre verden», hevdet de, og poengterte at anvendelse av den buddhistiske etikken er nødvendig. Andre skilte klart mellom en engasjert praksis og individuell meditasjon, og kjente seg ikke igjen i at sosialt arbeid kunne være en form for åndelig praksis.

For samtlige av munkene jeg intervjuet, var det viktig å ha et helhetlig syn på problemene i samfunnet og å bekjempe de grunnleggende årsakene til problemene. Eller som den burmesiske munken U Nyanissara skal ha uttalt til *The Irrawaddy* etter syklonen Nargis ødeleggelser i 2008: «Compassion is important, but it doesn't amount to much unless it is

accompanied by action» (2014[2008])<sup>47</sup>. Munkene jeg intervjuet var klare på at hvis en virkelig mener alvor med å utvikle medfølelse, kjærlighet og uselviskhet, må prinsippene praktiseres. Flere av munkene jeg intervjuet henviste til de fire edle sannhetene, som Queen allerede har vist at engasjert buddhister bruker for å legitimere engasjement i kampen for rent vann og ren luft, i behandlingen av AIDS-pasienter, og når de arbeider for demokratisering og for å løse religiøse konflikter (2003:23). En eldre munk jeg intervjuet i Yangon diagnostiserte den voldelige konflikten i Meiktila ved å identifisere hva som var galt ('problemet'). Munken mente å finne årsaken i indre splittelser i samfunnet. Det at muslimer og buddhister levde side om side uten å kjenne hverandre skapte frykt, mente han. Hans videre analyse gikk ut på at innbyggerne i Meiktila var splittet ('årsaken') på grunn av undertrykkelse, uvitenhet, og manglende forståelse for «de andre». Deretter presenterte han hvordan han ønsket det skulle være ('visjon eller håp'). Han hadde visjoner om Meiktila som et fredelig samfunn der de ulike religiøse gruppene samarbeidet konstruktivt, der befolkningen følte seg likeverdig, og ingen trengte å være redde. Sist men ikke minst identifiserte munken hvordan situasjonen kunne bli bedre ('løsningen'). For ham ble det å arrangere en interreligiøs ungdomskonferanse, slik at ungdommer på tvers av religiøs og etnisk bakgrunn kunne møtes og bli kjent med hverandre. På denne måten forsøker burmesiske munkers som representerer den engasjerte buddhismen, å knytte an til kontinuitet i den buddhistiske tradisjonen og å aktualisere og tilpasse læren til den moderne verden.

### **4.3 Buddhistisk og politisk nasjonalisme**

King poengterer imidlertid at ikke all aktivistisk og samfunnsengasjert buddhisme kan defineres under termen 'engasjert buddhisme'. King argumenterer for at buddhistiske bevegelser som tyr til vold og diskriminerende adferd, ikke er en del av den internasjonale bevegelsen for engasjert buddhisme (King, 2009:3). Det er en distinksjon jeg velger å videreføre i denne oppgaven. En religiøs nasjonalisme, er derfor et annet aspekt ved den buddhistiske moderniteten. På lik linje med den sosialt engasjerte buddhismen, er heller ikke dette en ny tendens, men en moderne utvikling som bygger på tidligere tradisjoner. Det er en refortolkning av tradisjonen, men det er også en renselse der de nasjonalistiske buddhistene prøver å 'rense' buddhismen fra det de ser på som skadelig påvirkning fra det moderne samfunn. Slike renselser (eller reformer) knyttes ofte til kjernen i tradisjonen, og er gjerne inspirert av tanker om en idealisert fortid som reformatorene ønsker å gjenskape. Et tidlig

---

<sup>47</sup> Publisert på nettet i 2014 som en del av seksårsmarkeringen siden syklonen Nargis.

eksempel, er den interne reformprosessen som fant sted i store deler av Sørøst-Asia som respons på kolonimaktenes tilstedeværelse. Da startet de buddhistiske kongene reformer i Thailand, Burma og Kambodsja, for å sentralisere administrasjonen av sanghaen gjennom et byråkratisk hierarki. Gjennom reformene ble utdanningen, tekstene og disiplinen standardisert (Schober, 2012:12). Parallellen til Ne Wins reformering av sanghaen gjennom Sangha Nayaka-rådet på 1980-tallet, er slående. Fremdeles utgjør Sangha Nayaka-rådet en sentral kontrollerende instans som legger føringer for utviklingen og forsøker å holde den burmesiske buddhismen 'ren'. Rådet har vært sentralt i militærets nasjonalistisk relikviekult, der regimet har forsøkt å:

cleanse the historical memory and place all historical merit in the *Tatmadaw* [...] represent the past in the present as a singular social and cultural identity, and thus prevent the Burmese from entering the modern world where claims of the right to self-identification are top of the agenda. (Gravers, 1999:130)

Generalene har gjennom denne bruken av buddhismen dannet et 'myanmar- narrativ', der de omskriver den burmesiske historien, og bruker buddhismen, for å støtte sin egen agenda. Dette myanmar-narrativet er en sentral del av dagens etno-nasjonalisme. SLORC og senere SPDC forsøkte å skape et rituelt fellesskap rundt en forestilling om den moderne nasjonalstaten som mobiliserte et nettverk av donorer på lokalt, regionalt og nasjonalt nivå (Schober, 2011:88). Den statskontrollerte pressen publiserte stadig saker som viste ministre og militære ledere som gjennomførte barmhjertige handlinger 'på vegne av befolkningen'. Slik bruk av tradisjonen er i tråd med Benedikt Andersons nasjonalismeteorier, som påpeker massemedienes rolle i å skape forestilte fellesskap. Betydningen av disse ritualene er nært knyttet til militærregimets politiske agenda, der ritualer som utføres for å opprettholde regimets makt, «låner» troverdighet til statens retorikk knyttet til 'stabilitet, fred, ro og orden' (Schober, 2011:89).

Som forrige kapittel viste, baserer militærets relikviekult seg på den burmesiske maktforestillingen som er nært knyttet opp til 'ære' eller en karmisk makt (*hpoun*). For å opprettholde den makten tok militæret i bruk *yedaya*, som er teknikker fra den burmesiske folkereligiositeten for å manipulere resultatene av astrologi og karma (Tosa, 2005:155). Dette åpner for at dagens militære ledere kan handle som arvinger til de tidligere ærerike burmesiske kongene. Militærets relikviekult, er derfor også en moderne synkretisk fortolkningen av den burmesiske maktforståelsen. Generalene vet at de er hatet, og ikke i stand til å vinne et demokratisk valg. Siden munkenes legitimering var sentral for generalenes makt, ble boikotten i 2007 svært symboltung, og nødvendig å slå ned med makt. Hannah



Arendt (1970) argumenterer for at vold ofte er en reaksjon når utøvelse av makt og autoritet ikke får støtte i befolkningen, noe som stemmer godt med generalenes handlinger. Generalene holdt derfor lenge på makten ved hjelp av vold og autoritært styre med totalitære tendenser. De har ikke sluppet den makten helt ennå (Gravers, 2012:5-6). I deres forestilling om en samlet nasjon, er en illojal sangha en trussel mot deres maktgrunnlag. En bakenforliggende motivasjon for dagens disiplinert demokrati, kan derfor være å hindre nye protester som de i 2007.

Det har imidlertid vært en sterk nedgang i slike ritualer i Myanmar de siste årene. Det kan tyde på at grunnloven fra 2008 i større grad legitimerer politikken, og at relikviekulten er blitt overflødig. Så langt har de demokratiske reformene som er satt i gang, likevel ikke fått konsekvenser for Sangha Nayaka-rådet. Rådet tolker fremdeles Vinaya på en måte som støtter myndighetenes interesser. Det har ikke vært tegn til at Thein Seins reformregjeringen selv vil ta initiativ til å frigi sanghaen fra politiske kontroll. Flere av munkene jeg intervjuet viste en skepsis til rådets regler og den sterke tilknytningen det har til religionsdepartementet. Sylwia Gil (2008:1) påpeker at den yngre generasjonen munkeser ser på rådet mer som en forlengelse av myndighetenes religiøse aktiviteter og som et middel til å opprettholde *status quo*, heller enn som et organ som har moralsk autoritet over vanlige munkeser. I mai 2014 ble det femte allmøte for de ni lovlige skolen i sanghaen holdt, siden Ne Win startet tradisjonen i 1980. Det var det første møte på nitten år. Ifølge to artikler i *The Myanmar Times* den 16. mai<sup>48</sup>, deltok i overkant av 2500 munkeser fra de ni anerkjente sanghaskolene. Møte endte med å foreslå atten endringer i rådets regelverk, blant annet at munkeser kan danne religiøse organisasjoner, uten å søke støtte fra rådets sentrale komité, hvordan rådet kan kontrollere ekstreme ytringer og at rådet skal bli mer uavhengig av myndighetene. Men allmøtet valgte å opprettholde forbudet mot at munkeser kan stemme ved politiske valg.

#### **4.3.1 Fundamentalisme**

I dag finnes det fundamentalistiske bevegelser innen alle verdensreligionene. De er velkjente eksempler på moderne 'renselser'. (Brekke, 2012). Det er bevegelser som kjemper mot globaliseringen og som fremhever gruppeforskjeller og konfronterer andre religiøse grupper i forsøk på å beskytte egne religiøse normer og verdier (Haynes, 2007:35). I den buddhistiske religiøse nasjonalismen, står prinsippet om at munkene er beskyttere av *dhamma* og dermed indirekte beskyttere av den «buddhistiske nasjonen» sentralt. Buddhismen har siden

---

<sup>48</sup> The Myanmar Times (16.5.2014) «Sangha reforms planned to improve discipline, cooperation» og Aung Kyaw Min (16.5.2014) «Sangha reaffirms ban on voting»

begynnelsen sanksjonert bruk av vold for å beskytte læren og tradisjonen. Jerryson og Jurgensmeyers *Buddhist Warfare* (2010) dokumenterer hvordan buddhistiske ideer har vært brukt for å støtte utøvelse av vold gjennom statlig organisert krigføring. I Thailand har soldater latt seg ordinere som munkers for å beskytte klostre i områder med stor muslimsk befolkning. Skillet mellom soldat og munk er nesten utvisket i det Jerryson og Jurgensmeyer omtaler som en 'militære buddhisme'. De beskriver hvordan munkers kan legitimere å ta liv for å forsvare klostrene og de kan fortsette å være munkers selv om de bryter den tredje *parajika*, som er 'å ta liv'. *Parajika* er regelbrudd som ifølge Vinaya-reglene fører til utestengelse fra sanghaen (Jerryson, 2010:188-189).

På Sri Lanka er ikke munkene soldater, men «hellig-land» ideologi utviklet seg på 1950-tallet til en form for singalesisk fundamentalisme. Ideologien er fundamentalistisk i den forstand at den baserer seg på religion som kilde til identitet, på kvasi-religiøst grunnlag argumenteres det for hvem som hører hjemme i landet.<sup>49</sup> Dette har ført til at munkene har støttet regimets krigføring mot de hinduistiske tamilene (Bartholomeuz, 1999: 175). I sin avhandling «The Heritage of the Bhikku» hevder den singalesiske munken Walpola Rahula (1907-1997) at det er munkenes rett og plikt til å engasjere seg aktivt i den singalesiske politikken (Bartholomeuz, 1999:179). Dette er likevel en svært omdiskutert praksis, som fremdeles møter kritikk, også fra munkers på Sri Lanka (Gombrich og Obeyesekere, 1988:203; Seneviratne, 1999). Seneviratne hevder at Rahulas avhandling har vært en av årsakene til at munkene i dag både kan stemme og stille til valg på Sri Lanka.<sup>50</sup>

I Myanmar har den burmesiske sanghaen fremdeles ikke legitimert vold, men den historiske rollen buddhismen spilte i legitimering av staten under de buddhistiske kongedømmene, har igjen blitt trukket fram av landets ledelse. Buddhistiske munkers rolle som beskyttere av tradisjonell kultur, utdanning og språk, gjør sanghaen til en leverandør av elementer som kan brukes for å skape en moderne nasjonalistisk selvforståelse (Haynes, 1998:194). Buddhismen var en samlende faktor i kampen for å bli kvitt kolonimakten, og i denne prosessen utviklet det seg fraksjoner innenfor den burmesiske sanghaen som kjempet, en til tider voldelig kamp, mot kolonimakten. Etter at landet fikk sin selvstendighet fra kolonimakten, snudde nasjonalistene fokuset mot egne minoriteter (Lewis, 1997:248). Ved å

---

<sup>49</sup> Den religiøse nasjonalismen går tilbake til kolonitiden og reformatoren Anagarika Dharmapala (1864-1933) forsøk på å restaurere buddhismen tilbake til en tidligere storhetstid. Som kilde brukte Dharmapala, *Mahavamsa*, en singalesisk krønike fra 500-tallet. Krøniken tar for seg buddhismen på Sri Lanka, og ligger i dag til grunn for en ideologi som hevder at singaleserne er de rettmessige arvingene til hele øya (Bartholomeuz, 1999).

<sup>50</sup> En avgjørende hendelse fant sted i 2004, da det munkebaserte partiet Jatika Hela Urumaya ble valgt inn i det singalesiske parlamentet (Gombrich og Obeyesekere, 1988:205).

kjempe for en 'ren' buddhistiske stat, har den nasjonalistiske buddhistiske bevegelsen fremmet en politisk aktivisme blant munkene som har ført til etniske konflikter i Myanmar; spesielt har munkene mobilisert motstand mot muslimene.

## 4.4 Myanmar: Buddhisme som politisk ideologi

Vi har til nå sett at to spesifikke syn på moralsk autoritet er fremtredende i den buddhistiske politiske moderniteten i Myanmar<sup>51</sup>, som igjen har forplantet seg til sanghaen. Det første er SLORC og SPDCs nasjonalistiske, sentraliserte og rituelle beskyttelse av buddhismen. Det andre er basert på en form for sosialt engasjert buddhisme, fremmet av Suu Kyi, som fokuserer på sosialt engasjement, etikk og meditasjon. Gravers legger i tillegg til at den moralske autoritet de unge munkene fremmet under safranrevolusjonen, kan forstås som et tredje syn. Under Safranrevolusjonen baserte de unge munkene argumentene sine i stor grad innenfor den buddhistiske kosmologien. Munkene la til grunn for sitt politiske engasjement en forståelse av at det moralske subjekt,<sup>52</sup> sammen med moralsk lederskap, kan lede til en fredelig revolusjon (Gravers, 2012:24). Gravers kaller det en åndelig politikk, som kan ligne den katolske frigjøringssteologien. Eller som han selv forklarer:

They [the monks] envision an ideal moral order after a political transformation... The liberation is based on a personal embodiment of religious ethics in mindful, enchanted moral subjects. Buddhist ethics are translated into a critique of social and political immorality. Interestingly, they use modern, secular knowledge combined with Buddhist teaching (cf. 'study power') in order to fight ignorance (the roots of suffering and violence) and establish a new moral order. (Gravers, 2012:23)

Munkene tar i bruk sekulære virkemidler og kunnskaper for å endre samfunnet og forsøker å skape en ny moralsk orden. Som Suu Kyi lager munkene en slags hybrid moderne politiske ideologi, der de refortolker buddhistisk tradisjon for å åpne for demokratiske friheter som ikke har eksistert i landet på lang tid. Alle de tre ideologiene kombinerer åndelig makt og menneskelige evne, eller som Gravers kaller det, moralsk kapital. Disse tre politisk-åndelige ideologiene utgjør et viktig ontologisk rammeverk for burmeserne i dag, selv om politikken til en viss grad har blitt sekulær gjennom grunnloven av 2008, men ikke minst etter suppleringsvalget i 2012, da landet fikk en reel opposisjon i parlamentet. Alle forestillingene er moderne buddhistiske former for moralsk autoritet som kan rettferdiggjøres i theravada-

---

<sup>51</sup> Det er den samme inndelingen av former for moralsk autoritet som i Schober (2005) «Buddhist Visions of Moral Authority and Modernity».

<sup>52</sup> Det er en lang debatt innen antropologien angående det moralske subjektet. Debatten er for lang til at jeg kan gå inn på den her. Jeg baserer meg på Gravers tolkning (2012).

buddhismens tekst-korpus,<sup>53</sup> der buddhismen anvendes politisk og som Helbardt et al. (2013:41) omtaler som en 'religionisering' av den burmesiske politikken. En 'religionisering' av politikken er et fenomen der politiske spørsmål og kampsaker blir gitt en religiøs kontekst og hvor religion blir politikkens kontekst (Helbardt et al., 2013:40).

#### 4.4.1 Moralsk autoritet

Selv om militærdiktaturet har jobbet hardt for å passivisere sanghaen, har de ikke klart å passiviserer sanghaens politiske engasjement fullstendig. Munkene jeg intervjuet var alle enige om at de følte et moralsk ansvar og en plikt til å gjøre hva de kunne for at befolkningen fikk det bedre. Dette innebar å jobbe for at landet ble styrt rettferdig og i tråd med buddhismens verdier. «Vi trenger ikke å tenke på tak over hodet og mat på bordet, vi har sikkerheten som trengs for å engasjere oss». «Vi har mulighet og tid, de som arbeider fullt, og har familier å tenke, på ikke har,» forklarte munkene. «Vi blir hørt,» istemmet de fleste. Som oppgaven til nå har vist, er det en klar ambivalens i sanghaen relasjon til politikk og sekulær makt. Munkenes hovedoppgaver i samfunnet, ved siden av å meditere å forsøke og nå *nibbana*, er å sørge for lekfolks velferd. Munkene er nært knyttet til samfunnet, og det vanskeliggjør en fullstendig apolitisk holdning. Urmila Phadni poengterer at politiske formasjoner innen sanghaen er «loosly structured, ad hoc in nature, and highly personlized in character» (Phadnis, 1976:273). Mikael Hertzberg argumenterer derfor for at munkene i Myanmar og på Sri Lanka, har et temporært politisk handlingsrom. Munker kan ta del i politiske mobiliseringer rettet mot klare politiske saker. For eksempel å protesterte mot kolonimakten, ta til gatene som i 2007, men også som på Sri Lanka, å forme et politisk parti for å få frem sine synspunkter angående borgerkrigen (Hertzberg, 2014:114). Det politiske handlingsrommet kan legitimeres av de religiøse tekstene så lenge det er et unntak fra regelen i krisetilfeller.

Den burmesiske sangha har i dag ikke politisk makt, men de har en moralsk autoritet som er institusjonelt forankret i sanghaens status, men også støttet av individuelle munkers karisma. Munkene signaliserte i 2007 at de krevde politiske og sosiale endringer, men på en fredelig måte. Et nytt moralsk lederskap tuftet på buddhistiske verdier, var det de ønsket, og de hevdet at det kunne oppnås med fredelig midler (Gravers, 2012:24). Det var et klart

---

<sup>53</sup> Schober kommenterer at *Sigalovada Suttana* (Rhys-Davids, 1991) fremstiller en lekfolksetikk som kan brukes som tekstlig bakgrunn for den engasjerte buddhismen Suu Kyi representerer. *Mahaparinibbana Suttana* (Rhys-Davids, 1968) forteller om tilbedelse av og vern om Buddhas relikvier, som kan sees på som den buddhistiske forankringen for den ritualistiske, nasjonalistiske buddhismen som regimet praktiserer.

politiske budskap og kraftig angrep på regimet ontologiske grunnlag. Sentrale munkers endringsvilje i Myanmar, er derfor et eksempel på Webers utsagn: «Charisma is the greatest revolutionary force» (Weber, 1964[1947]:363). Weber argumenterer her for at karismatiske ledere gjerne får tilhengere, og dermed får opparbeidet seg en makt og et stort potensial for å endre samfunnet og historien.

Men som vi har sett tidligere, har munkenes karismatiske engasjement begrensninger. Realiteten i dag, er at mange av munkene som hadde ledende roller i safranrevolusjonen, ikke kan gjeninntre i sanghaen. Selv om de fleste som ble fengslet i 2007 har sluppet ut fra fengsel, har myndighetene lagt restriksjoner på deres ytrings- og reisefrihet. Myndighetene har fremdeles ikke beklaget behandlingen av munkene og hevder fremdeles at de reddet den sekulære staten fra et religiøs opprør (Gravers, 2013:50). Nasjonalistiske munkers derimot, skal kapittel seks vise at ikke har fått slike restriksjoner. De var fengslet for å forstyrre ro og orden, ikke for å utfordre regimet.

Flere av munkene i mitt utvalg definert derfor engasjementet sitt sosialt, selv om de åpnet for at munkers kan ta del i politiske aktiviteter. Men også her var det ulike oppfatninger. Grovt sett varierte oppfatningene fra de som mente at munkers fullt og helt kan ta del i det politiske liv, til de som var helt i mot enhver form for politisk aktivitet. De som åpnet for politisk aktivitet, argumenterte med at det var en politisk, ikke religiøs avgjørelse å nekte munkers fra å stemme. Munkene er en reflektert del av den burmesiske befolkning og har tydelig vist sin misnøye til militærstyret og flere av munkene jeg intervjuet var ikke overbevist om hensikten til Thein Seins reformregjering. Majoriteten av munkene var likevel i mot munkers partipolitiske engasjement. For eksempel mente de at munkers kunne engasjere seg utdanningspolitisk gjennom å samarbeide med politikerne om å utarbeide en ny skolereform. Som det kom fram på Sanghaens allmøte, er enkelte munkers for å kunne stemme ved valg. Det mente også en del av munkene jeg intervjuet, men de var klart i mot en utvikling som den vi ser på Sri Lanka, der munkers har startet sitt eget parti. Den tredje gruppen var enig i Sangha Nayakas standpunkt og var i mot all form for politisk aktivitet. De argumenterte for at det er avgjørende for sanghaens videre eksistens at munkers forblir uavhengig av verdslige styresmakter. Det var kun én i utvalget mitt som støttet dette synspunktet, mens to eldre munkers uttrykte ambivalens. De tre, var også skeptiske til munkers deltakelse i politiske demonstrasjoner, og kritiserte Safranrevolusjonen eller '2007-opprøret' som de kalte hendelsene. En informant som hadde vært megler etter 1988-protestene fortalte hvordan han fryktet en gjentakelse av blodbadet han da hadde vært vitne til. En frykt som var reell, og dessverre var sann. Etter hans mening finnes det andre måter munkene kan forandre

samfunnet på, uten at munkene direkte utfordrer regimet.

#### **4.4.2 «Politiske munker»**

Avslutningsvis kan vi slå fast at den politiske utviklingen bærer preg av at grunnloven og dagens reformregjering gradvis trapper ned den buddhistiske religioniseringen av politikken. Samtidig er det å være 'politisk munk' fremdeles en stigmatisert rolle de færreste munkene åpent vil vedkjenne seg. Årene siden 2007 har ikke endret på det. Politiske munkers handlinger blir fremdeles sett på som brudd på munkenes levereregler, og krenkelser av de eldre munkenes autoritet. Selv om det siste allmøte fikk frem noen nye stemmer, som åpnet for at munkers kan stemme ved valg, ble forslaget nedstemt. Hendelsene på det siste allmøte vitne like fullt om en mulig endring i diskursen rundt munkenes politiske og sosiale handlingsrom. Men endringen har ikke fått praktiske konsekvenser ennå. Munkene i mitt utvalg valgte derfor å definere arbeidet sitt som sosialt, og fant sin plass i sjiktet mellom staten og landets befolkning. De engasjerte seg som meglere, rådgivere, lærere og motivatorer, og støttet befolkningens demokratiske kamp uten å bli for politisk involvert. Det innebærer ikke minst sosialt arbeid, som er fokus i neste kapittel.

## 5 Buddhisme, engasjement og utvikling

«Monks must educate the people so they can change the society towards a better future»

I dette kapitlet vil jeg dokumentere og analysere endringer i munkenes sosiale engasjement. Dette er endringsprosesser igangsatt gjennom de sosiale handlinger munkene utfører, men også endringer i diskursen knyttet til deres handlinger. Innledningsvis skrev jeg at et resultat av dagens reformer, er et økt engasjement blant landets religiøse ledere. Safranrevolusjonen og mobiliseringen etter syklonen Nargis viste at sanghaen i dag opererer som sivilsamfunn i sjiktet mellom staten og befolkningen. Utviklingen av en sosialt og politisk orientert sangha er en utvikling den burmesiske buddhismen ikke er alene om. Jeffrey Haynes skriver i *Religion and Development* (2007) at sosialt arbeid er en moderne trend som er felles for alle de etablerte verdensreligionene. Han poengterer at religionenes respons på globaliseringen i flere tilfeller har vært å fokusere på sosiale, økonomiske og politiske aspekter (Haynes, 2007:33-35).

I kraft av å være den eneste tradisjonelle institusjonen som overlevde kolonitiden, har sanghaen en særstilling i den burmesiske befolkning. Det er en posisjon munkene jeg intervjuet selv var bevisst og ønsket å utnytte «for the good of the people». Men det er ikke enighet rundt hvor grensen for dette engasjementet går. I forrige kapittel ble det klart at flere munkene tar del i en åndelig politikk der de bruker moralsk autoritet for å påvirke reformprosessen i Myanmar. Jeg skal først gjennomgå utviklingen i munkenes sosiale engasjement fra 2008 og frem til i dag, før jeg avslutningsvis diskuterer den sosiale diskursen knyttet til deres samfunnsrolle.

### 5.1 Munkers sosiale engasjement

Forrige kapittel så at politisk engasjement fremdeles er kontroversielt i den burmesiske sangha. Sosialt engasjement derimot, er ikke i mot Sangha Nayaka-rådets regler. Fremveksten av en sosialt engasjert buddhisme, er en signifikant religiøs endring i Myanmar, og en sentral del av den burmesiske buddhistiske moderniteten. Vektlegging av sosial rettferdighet, bærekraftig utvikling og fred som fundament for åndelig utvikling, er elementer som inngår i munkenes agenda. Som vi så i forrige kapittel, åpner en moderne fortolkning av buddhismen for et sosialt engasjement tilpasset det 21-århundrets utfordringer. I Myanmar, som i resten av den buddhistiske verden, rekrutterer den engasjerte buddhismen både lekfolk

og munkere. I Myanmar har dette resultert i at burmesiske munkere og nonner i økende grad forsøker å tilby velferdsgoder de sentrale myndighetene selv ikke makter, og så lenge de forholder seg apolitiske, blir det akseptert. Dette sosiale engasjementet er igjen med på å styrke sanghaens posisjon i de burmesiske lokalsamfunn. «Sosial velferd er like viktig som åndelig velferd», sa en av munkene jeg intervjuet som forklaring på hvorfor han åpnet klosteret sitt for prosjekter knyttet til miljø og mikrofinans. Engasjementet er også en videreføring av munkere og nonners tradisjonelle rolle som lærere og helsearbeidere (Schober, 2011:132). Jeg skal videre analysere ulike aspekter ved munkenes sosiale engasjement som har vokst etter at reformene startet, men som startet lenge før. Den kanskje mest kjente engasjerte buddhistmunkeren i Myanmar, U Nyanissara fra Sitagu-klosteret i Sagaing, samlet inn midler til et vannrenningsanlegg og et sykehus allerede på 1980-tallet (Schober, 2011:133).

Etter syklonen Nargis ødeleggelser i 2008, var U Nyanissara en av de sentrale aktørene under nødhjelpsarbeidet. Da internasjonale og lokale organisasjoner var forhindret fra å nå ut til de rammede områdene, kom U Nyanissara inn uten problemer. Soldatene kjente til arbeidet hans og skal ha bukket i respekt da han passerte. U Nyanissara er en karismatisk munk som er kjent for sine *dhamma*-taler, og er Kawanamis eget eksempel på en munk som har opparbeidet seg popularitet gjennom *dhamma*-taler, i typologi som jeg redegjorde for i innledningskapittelet. Han deltok ikke i Safranrevolusjonen i 2007, men holdt taler med en allegorisk kritikk av regimet, som for eksempel: «The last days of the Empire» (Schober, 2011:127). Han forsøkte å unngå å bli identifisert med opprøret, da det kunne få fatale konsekvenser for sykehuset han hadde etablert og det sosiale arbeidet hans. Den vanligste formen for sosialt engasjement sanghaen deltok i er å drive skoler og å engasjere seg i andre tiltak for å øke befolkningens kompetanse (Jaquet, 2013). Utdanning er et felt nonnene også tar del i (Kawanami, 2013:121). Det følgende skal derfor se på munkenes engasjement i den sekulære undervisningen.

## 5.2 Skolen som endringsarena

«Education is a human right and a key factor to reducing poverty and child labour and promoting democracy, peace, tolerance and development» (UNICEF, 2005:13). Sanghaen har en sentral rolle i utdanningssystemet i Myanmar, og gjennom utdanning forsøker munkere og nonner i dag å påvirke samfunnsutviklingen. «Monks must educate the people so they can change the society towards a better future», sa en av munkene jeg intervjuet. Samtlige av



munkene jeg intervjuet trakk frem hvordan buddhisme, utdanning og demokrati er nært knyttet sammen. På enkelte munkedrevne skoler, foregår det i dag en endring av undervisningsformene. Munkene som leder skolene, ønsker at elevene skal bli bedre rustet til å forstå de demokratiske prosessene som er satt i gang. Munkene forsøker å lære barna kritisk tenkning, og da jeg ba en munk utdype hva han mente med kritisk tenkning og forklare hvorfor det var viktig, fikk jeg dette svaret:

Du må forstå at Myanmar nå går gjennom store sosiale forandringer. For å unngå kaos må de unge lære å tenke selv. [...] Vi må lære befolkningen kritisk tenkning, for at de skal forstå de underliggende konseptene av demokrati og forskjellen mellom rett og galt lederskap. Etter så mange år med militærstyret tør ikke folk å si det de mener. For bare et par år siden var vi til og med redde for å tenke det vi mente. Det å slutte å tenke er kjempe farlig. Myndighetene har i for mange år basert seg på å passivisere befolkningen. Det vil jeg endre på.

På en dhammaskole (buddhistisk søndagsskole) jeg besøkte med min oversetter, resiterte munken fra talerstolen følgende, mens barna gjentok det han sa: «Å være god, er å høre på munkene». I sosialiseringprosessen har munkene en udiskutabel autoritet (Charney, 2009:207). Dette står i sterk kontrast til munkene som underviser kritisk tenkning og ønsker at elevene skal tenke selv. Under kolonitiden prøvde britene å få munkene med på en oppbygging av et sekulært skolesystem (Schober, 2011:52-53). Munkene ønsket ikke å åpne for sekulære fag som de anså som en trussel mot sanghaens autoritet, autonomi og etikk (Schober, 2011:47). Resultatet var at elevene på 1920-tallet forlot de konservative munkedrevne skolene til fordel for misjonsskoler som underviste i sekulære fag, en utdanning som åpnet dørene for mer respektable jobber i koloniadministrasjonen (Smith, 1965:65). Utviklingen er i dag delvis snudd. Enkelte munkedrevne skoler er mer progressive enn de statlige skolene. Munken jeg intervjuet trakk frem *Kalama Sutta* som inspirasjon og legitimering for sin undervisning i kritisk tenkning.<sup>54</sup> Han forklarte at suttaen oppfordrer buddhister til å tenke selv og reflektere over hva som vil være til skade eller nytte. Munken var således også kritisk til den buddhistiske opplæringen novisene får. Blant annet trakk han frem språkopplæringen i pali, som han hevdet var altfor svak til å kunne gi et godt nok grunnlag for å forstå og å reflektere over innholdet i tekstene. McMahan viser *Kalama Sutta* er sentral blant moderne buddhister, som vektlegger at Buddha var en frittenkende empirist

---

<sup>54</sup> I *Kalama Sutta*, eller instruksjonene til *Kalamaene*, klager *Kalamanene* til Buddha over at enkelte munk og Braminer fremstiller og glorifiserer egne doktriner og Buddha forklarer: 'It is proper for you; Kalamas, to be uncertain; uncertainty has arisen in you about what is doubtful. Do not go upon what has been acquired by repeated hearing; nor upon tradition; nor upon rumor . . . They expound and explain only their own doctrines; the doctrines of others they despise, revile, and pull to pieces.' Buddha forklarer videre om hat, grådighet og selvbedrag som motsetning til medfølelse, oppmerksomhet (mindfulness) og sinnsro. Se oversettelse til engelsk på Bhikkhu Bodhi: <http://www.buddhanet.net/e-learning/kalama1.htm>. og Thanissaro Bhikkhu: <http://www.accesstosight.org/tipitaka/an/an03/an03.065.than.html>.

(2008:64). Så langt gikk ikke imidlertid ikke munkene jeg intervjuet, men teksten anvendes i prosessen med å modernisere buddhismen og gir munkene et påskudd, som de anvender til å kritisere dagens normer og udiskutable sannheter.

### 5.2.1 ‘Folkets beste’

I «Monks, Morality and Military» (2012) hevder Gravers at engasjerte munkers i Myanmar baserte sin åndelige politikk på det de kaller ‘*hpoun acariya*’ eller ‘study power’, som består av fire nivåer:

- *Buddhacariya*—the enlightenment achieved by the Buddha (or any subject) in order to help others
- *Lawkiyacariya*—all lay people (all living in the world) should learn and understand Dhamma and receive metta
- *Nyithacariya*—family, countrymen should learn (i.e. ‘we begin with those we can reach’)
- *Dhammacariya*—mindfulness by learning and teaching Dhamma (as seen in moral lay leaders) (Gravers, 2012:18).

Her ser vi hvordan *hpoun* vektlegger maktpotensialet i utdanning og kunnskap. De fire nivåene viser hvordan munkene forsøker å få prosessen som begynte med én oppvåkning, skal spres å gi kunnskap og visdom til alle. Selv om munkene jeg intervjuet ikke brukte denne typologiseringen, hadde de en klar forståelse av at munkene bør gjøre hva de kan for å spre kunnskap om sekulære emner til befolkningen, ikke minst for å korrigere de statlige skolenes mangelfulle undervisningstilbud. De mente en munks oppgave er å jobbe for befolkningens beste, ‘for the good of the people’, og da er utdanning et godt sted å starte. Det var en holdning som ble nevnt i samtlige av intervjuene jeg gjorde. I det neste skal jeg derfor se litt nærmere på det burmesiske skolesystemet og munkenes rolle og påvirkning i det.

### 5.2.2 Statlige vs. munkedrevne skoler

Who controls the present ... controls the past. George Orwell 1948

De statlige burmesiske skolene har vært en viktig arena for regimets nasjonsbyggende politikk (Salem-Gervais og Metro, 2012:29). Siden begynnelsen av 1960-tallet har myndighetene skrevet om store deler av tekstbøkene med fokus på en felles ”Myanmar-identitet”. Med nasjonsbygging mener jeg forsøket på å danne en nasjonal identitet ved hjelp av statsmakten. Dette forsøket på nasjonsbygging innebærer en diskursiv konstruksjon av et ‘forestilt fellesskap’ som innbyggerne skal ha lojalitet til og føle seg hjemme i (Anderson, 2006:140). Både historien og det kollektive minne som historien er basert på, er konstruerte. Nasjonale myter er ikke uforanderlige, og selv hegemoniske nasjonale narrativer er omstridte

og i stadig endring. I historiefremstillingen som presenteres i dagens skoler, er spesielt etniske minoriteters historier omgjort eller utelatt for å passe inn i regimets 'myanmar narrativ'. Det er gjort mye internasjonal forskning som viser at læreplaner og pensum i skolene er ideologisk forankret i og påvirket av staten og elitens interesser (Apple, 2004; Bourdieu og Passeron, 1990). Utdanningssystemet er en arena munkene kan engasjere seg i og således yte en betydelig påvirkning på samfunnsutviklingen.

De statlige skolene er i dag i en dårlig forfatning, og selv om det er startet en prosess for å reformere dem, er dette arbeidet omfattende og vil ta lang tid. «Vi lærer ikke å lære, vi lærer å stå til eksamen», sa en av novisene jeg snakket med. Det vil si at elevene i praksis pugger tekster som de gjengir på eksamenene. Resultatet er at de færreste burmesere fullfører videregående skole. På grunn av mangelfull statistikk, er det vanskelig å finne eksakte tall. Det estimeres likevel i dag at tilnærmet alle burmesere begynner på grunnskolen, men at i underkant av 50 prosent faller av før de har fullført de elleve årene i den statlige skolen (Martin, 2013:181). De unge novisene jeg intervjuet ville derfor reformere skolesystemet ved å starte egne skoler i fremtiden. De poengterte at den beste måten å starte en slik reform på var å vise gjennom i handling at nye undervisningsformer fungerer. De hadde liten tro på at myndighetene selv vil ta initiativ. Myndighetene *har* startet en evaluering med sikte på en skolereform, men prosessen blir kritisert av sivilsamfunnsorganisasjoner som ikke føler seg hørt (*The Irrawaddy*, 6.1.2014). Da jeg spurte hva de ønsket å reformere først, forklarte novisene at pensum må revideres, siden det er gammelt og gjennomsyret av regimepropaganda.

To av novisene var fra de etniske gruppene wa og chin. De problematiserte at pensumet tegnet et feil bilde av landets historie. Deres påstand blir støttet av Brook Treadwells *Teaching citizenship under an authoritarian regime: A case-study of Burma/Myanmar* (2013). I et intervju i *The Irrawaddy* i 2013, refererer hun til et bilde i en lærebok av mennesker fra ulike etniske gruppene som marsjerer bak en burmansk mann som veiver det nasjonale flagget. Treadwell mener bildet illustrerer regimets propaganda for 'etnisk harmoni' (*The Irrawaddy*, 16.9.2013). Læreboken nevner ikke de etniske gruppenes konflikt med det burmesiske regimet. Sentralt for den pågående evalueringen av skolesystemet er derfor hvordan skolesystemet kan desentraliseres slik at det kan tilpasses de etniske gruppenes ønsker. Drakampen gjelder historiefremstillingen, men ikke minst hvilket undervisningsspråk som skal anvendes.

### 5.2.3 Til kamp mot 'lært hjelpeløshet'

Generalene har i lang tid forstått at så lenge befolkningen ikke har konkrete ideer om hvordan landets problemer kan løses, vil den forbli passiv (Jordt, 2011:144). Regimet har derfor ikke ønsket at elevene får kunnskaper om alternative samfunnsstrukturer og lederskap (Schober, 2011:91). Samfunnskunnskap er tatt helt ut av timeplanen på de statlige skolene, og historieundervisningen har gradvis blitt revidert. Dette er en problematisk utvikling som vitner om hvor viktig munkenes arbeid med å innføre kritisk tenkning er. Prosessen startet i 1962 da Ne Win tvangssendte alle lærerne for å omskoleres; de skulle lære å undervise i tråd med regimets ideologi (Schober, 2011). Alle alternative syn på buddhismen, politisk makt og moralsk legitimitet bortsett fra den rådene ideologien til BSPP ble sensurert (Jordt, 2007:144). En anbefalt oppdatering av pensum og endring av undervisningsmetodene er andre viktige poenger i evalueringen.

Nedprioriteringen av undervisningen i samfunnskunnskap skjedde gradvis, parallelt med at fokuset på tidligere konger har økt i tråd med regimets relikviekult (Salem-Gervais og Metro, 2012:39). Jeg ble fortalt at samfunnsfag har vært helt borte fra undervisningen siden 1988, og at ordet 'politikk' ikke lengre nevnes i de burmesiske skolebøkene. Historieundervisningen er skrevet om for å passe til regimets politikk. For eksempel er U Wisara og U Ottamas roller i selvstendighetskampen tatt ut av lærebøkene. Fokuset på Aung Sans rolle, nasjonalhelten fra andre verdenskrig, har også gradvis blitt svekket. Hans handlinger er fremdeles en del av pensum, men han nevnes ikke i fjerdeklassepensumet som omhandler store ledere og konger (Salem-Gervais og Metro, 2012:37). Det viser tydelig skolens betydning som støttespiller for regimets nasjonalistiske politikk. I et land der 70 % av befolkningen ennå ikke har elektrisitet og internett er forbeholdt de store byene, er mulighetene for å få informasjon begrenset. Utdanning oppfattes derfor som et kraftig middel i kampen mot regimet som har undertrykket sekulære kunnskap i skolene i over tjue år. Det burmesiske utdanningssystemet, er således skreddersydd for å passe med regimets ideologi, samtidig som det nettopp er som lærere at munkene i dag har et stort potensial som endringsaktører.

Et resultat av dagens utdanningspolitikk, er en 'lært hjelpeløshet'. Det vil si at befolkningen i årevis har lært at det ikke er noe de kan gjøre for å forbedre situasjonen i landet og at det beste er å ikke prøve. De som forsøker blir gjerne hardt straffet. Informantene mine uttrykte at de har økt tro på at forandringer er mulig og påpekte at situasjonen har endret seg etter at reformene startet. I en undersøkelse som ble gjort av forskningssenteret Myanmar

Egress i 2013, kom det frem at befolkningen ønsket utvikling mot et samfunn basert på rettferdighet og fellesskap, og representanter for flere etniske grupper uttrykte en tro på en felles fremtid i landet (Lall et al, 2014:47). For å få dette til, må læreplanene, ifølge kritikerne, gjennomgå nøye og i mye større grad legge vekt på de etniske minoritetenes egne historier og synspunkter.

#### **5.2.4      Buddhistiske klosterscholer**

U Nayaka er en eldre munke jeg intervjuet i Mandalay. Han er abbed og rektor, *hsayadaw*, på Phaung Daw Oo (PDO)-skolen, som er en av landets største klosterscholer (skolen har 6000 elever). I dag finnes det over 2500 slike munkedrevne skoler i Myanmar, men kvaliteten på undervisningen er generelt dårlig (Ng, 2012). U Nayaka har gjort et stort arbeid for å endre både undervisningsmetoder og innholdet i undervisningen på skolen han leder. Han har satt det som sitt hovedmål å kjempe mot den kollektivt lærte hjelpeløsheten som dagens statlige skoler legger opp til. Han har introdusert moderne undervisningsmetoder som Child-Centred Approach (CCA) og Reading and Writing for Critical Thinking (RWCT). Munken tok et radikalt grep i 2010 ved å introdusere et nytt fag han valgte å kalle ‘citizenship education’ (CE). Opprinnelig ønsket han å kalle faget demokratiundervisning, men han endret navnet for å tilpasse seg myndighetenes sensur. I oppstarten av undervisningen i faget, inviterte han fagpersoner fra utlandet til skolen for å lære av nyere pedagogiske metoder. At en lærermunk som U Nayakas har vilje til å endre pedagogisk praksis i egen skole, er kun ett eksempel på hvordan en lokal aktør samhandler med internasjonale ressurspersoner for å reformere skolesystemet i Myanmar.

Citizenship Education er et eksempel på en progressiv utvikling innen de munkedrevne skolene. Faget fokuserer på problemløsning, og skal bevisstgjøre elevene om deres rettigheter og handlingsrom i samfunnet. En del av faget er prosjektarbeid, der elevene jobber i grupper og velger seg et samfunnsproblem de ønsker å gjøre noe med. Deretter skal de i samarbeid med læreren finne en løsningsstrategi. Et eksempel på en utfordring elevene har tatt tak i gjennom CE er forsøpling. Etter at problemet er definert og konkretisert i klasserommet, skal elevene komme med alternative løsningsforslag. Det har blant annet resultert i at det i dag er kildesortering på skolen. Andre problemer som elevene har tatt tak i er trafiksikkerhet og hygiene. En lærer fortalte stolt at myndighetene nå har bestemt å sette opp et skilt foran en farlig sving, etter at en gruppe fjerdeklassinger hadde dokumentert at mange påkjørsler skjedde akkurat der. Prosjektet har derfor fått praktiske følger. Formålet med CE er å inspirere elevene slik at de ikke vokser opp som politisk og sosialt passive.

Målet er å bevisstgjøre elevene om at de kan være med å forandre samfunnet. De lærer at de som medlemmer av et sivilsamfunn har påvirkningsmakt og ansvar til å bidra til forandring. Dette er helt i tråd med *hpoun acarya* – strategien til de engasjerte munkene i Myanmar og viser at munkenes engasjement har effekt. At munkene klarer å gjenoppta undervisning i samfunnsfag, er interessant og understreker det ambivalente forholdet sanghaen har til politikk, men ikke minst hvor viktige munkene kan være i landets videre utvikling.

### **5.2.5 Alternativ kompetansebygging**

PDO, skolen U Nayaka leder og som jeg bodde på, er en del av et nettverk av skoler som forsøker å forbedre kvaliteten på de munkedrevne skolene. Den er en av få skoler i Myanmar som har et relativt godt bibliotek og tilgang til datamaskiner. Skolen prøver å få en stabil internetttilgang, men i dag er dette et gode kun for administrasjonen. Skolen er en av få klosterscholer som også tilbyr de to siste gradene (10 og 11) som kvalifiserer elevene til universitetene. I de avsluttende årene kan skolen likevel ikke følge sin egen undervisningsplan, da elevene må opp til samme eksamen som i de statlige skolene. Det vil si at samfunnsfag ikke står på timeplanen.

U Nayaka har i tillegg startet arbeidstrening innen veving og søm, elektronikk, mekanikk og tømring. I 2012 utvidet han med et årsløp i engelsk og et 'pre-college'-kurs som blir undervist på engelsk og mer utførlig innføring i samfunnskunnskap og politikk. Skolen driver også en medisinsk klinikk der elevene kan jobbe frivillig og lære grunnleggende førstehjelp. Like viktig er det at skolen er den eneste i området som tilbyr gratis helse- og tannlegeundersøkelser. I perioden jeg var der, var det i tillegg til den faste staben, seks frivillige sykepleierstudenter og en australsk pensjonert tannlege ved klinikken. Skolen er åpen for frivillige som kan bo på skolen mot å undervise i for eksempel engelsk. Det har ført til et internasjonalt miljø med frivillige fra hele verden. Dette er et miljø abbeden er stolt av, og som han mener stimulerer elevene. For det først hører de engelsk fra personer som har det som morsmål, samtidig får de impulser fra utlandet, noe som ellers kan være vanskelig å få i Myanmar. Skolen er likevel drevet av burmesere, og administrasjonspersonale og lærerne er fra Myanmar. Dette er derfor et lokalt forankret utviklingsprosjekt. De frivillige oppfattes kun som støttespillere. De internasjonale donorene har like fullt en egen agenda de følger, og det økte samarbeidet med internasjonale organisasjoner har ført til et økt fokus på bærekraftig utvikling og likestilling i undervisningen. Pengene kommer ikke uten forbehold.

### 5.2.6 Coalition for Promotion of Monastic Schools

U Nayaka er et eksempel på en engasjert munk som har latt seg inspirere av den internasjonale engasjerte buddhismen. Han refortolker munkene og nonnenes tradisjonelle rolle som lærere ved å inkludere moderne undervisningsmetoder og pensum på skolen. I 2007 kom han i kontakt med en gruppe engasjert buddhister fra Myanmar og Thailand som organiserte seg i 'the Spirit in Education Movement' (SEM), et prosjekt som var en del av organisasjonen Socially Engaged Monastic Schools (SEMS). Sammen bestemte de å gjøre skolen til et ressurscenter for kompetansebygging i munkedrevne skoler i regionen. Prosjektet fikk navnet Coalition for Promotion of Monastic Education (CPME). Dette kom frem i et intervju jeg hadde med to engasjerte lekbuddhistene i Yangon, før jeg besøkte skolen. De ga meg heftet *Journey of Social Transformation from Within* (Ng, 2012). Prosjektets mål var å gå bort fra den tradisjonelle autoritære strukturen i de burmesiske skolene til en mer åpen, rådgivende og tilretteleggende undervisning.

Fra 2009-2012 videreutdannet CPME-prosjektet 57 abbeder, 3 nonner og 236 lærere (Ng, 2012:58). Prosjektet inkluderer flere lærermonner, et tegn på at nonner også engasjerer seg. De møter imidlertid større motstand enn munkene og står ikke like frie til å bruke sin tid på sosiale formal. Nonnene i Myanmar er, sammenlignet med munkene, fattige og derfor begrenses deres handlingsrom. (Carbonnel, 2009). Det kan legges til at flertallet av lærerne er jenter. CPME driver i dag hovedsakelig med lærerutdanning siden flertallet av lærerne i den munkedrevne skolen ikke har høyere utdanning. De følger også opp og støtter flere andre munkedrevne skoler faglig. Målet er å forandre tradisjonelle holdninger hos de involverte lærerne, abbedene og foreldrene. En av munkene jeg møtte på skolen uttalte at prosjektet har en holistisk tilnærming til opplæring, fokuset er ikke bare å forbedre undervisningen, men på aspekter ved den engasjerte buddhismen som selvbevissthet, bærekraftig utvikling og ikke-vold trekkes også inn.

U Nayaka bruker mye av tiden sin til å overtale abbedene på andre munkedrevne skoler til å følge hans eksempel. Under feltarbeidet mitt, hadde han besøk av over 300 munkers som var tilknyttet munkedrevne skoler i distriktet. De kom for å lære om skolens undervisningsmetoder. U Nayaka kunne fortelle at han møtte motstand fra flere konservative abbeder som mente at han fokuserte for mye på sekulær kunnskap. En abbed U Nayaka var i kontakt med, var blant annet negativ til undervisningen i kritisk tenkning, og han understreket at det var viktig å opprettholde den moralske autoriteten til munkene for å unngå kaos. Dette viser betydningen av den pågående sosiale diskursen rundt munkers sekulære

engasjement, og at det er en indre uenighet i sanghaen hvorvidt munkene skal delta i samfunnet. U Nayaka var derfor svært fornøyd med at 300 munkers hadde meldt seg på kurset han holdt i regi av CPME.

CPME-prosjektets fokus, er hvordan et sivilsamfunn kan påvirke samfunnet i en positiv retning. For eksempel blir lærerne også gitt praktisk opplæring. De lærer å bygge jordhus og grønnsakhager, og de underviser i andre ferdigheter som kan være nyttig for skolebarna og deres foreldre. Det legges vekt på at abbedene og lærerne skal forandre seg selv først. Eller som den engasjerte buddhisten i Yangon poengterte: «Dagens utfordring er ikke bare å skape indre fred, men sosial rettferdighet, ikke bare indre tilfredsstillelse, men sosial reform». Prosjektet er et vellykket samarbeid mellom munkers og lekbuddhister og et godt eksempel på hvordan den engasjerte buddhismen har slått rot i Myanmar.

Lekbuddhistene, som i dette tilfelle er høyt utdannede og ressurssterke borgere, får utnytte sin kunnskap gjennom munkenes opparbeidede samfunnsposisjon. Det gjør dem bedre i stand til å nå ut til lokalbefolkningen. Det er flere likhetstrekk mellom CPME-prosjektet og Sarvodaya-bevegelsen på Sri Lanka. Talsmenn for Sarvodaya hevder at munkers karisma og innflytelse burde bli brukt til å fremme sosial og økonomisk velferd for befolkningen, ikke bare for å oppnå egen frelse (Gombrich og Obeyesekere, 1988:243). Disse to organisasjonene, en i Myanmar og en på Sri Lanka, er eksempler på den sosialt engasjerte buddhismens fokus på aktiv handling.

### **5.3 Økt sivilsamfunn**

Et endringsaspekt ved munkenes sosiale engasjement, er opprettelsen av kontakt med andre deler av det burmesiske sivilsamfunnet. Det ble spesielt tydelig i etterkant av syklonen Nargis ødeleggelser i 2008, der munkene var sentrale aktører i nødhjelpsarbeidet. Det arbeidet førte til at munkene kom i kontakt med lokale og internasjonale organisasjoner. Jaquet og Walton poengterer at det i flere tilfeller var første gangen buddhistiske, kristne og muslimske og representanter for ikke-religiøse organisasjoner samarbeidet (2013:53). Etter hjelpearbeidet var over, returnerte munkene til sine respektive klostre og fortsatte sitt vanlige arbeid. Det er vanlig praksis at munkene engasjerer seg i krisetider, men trekker seg tilbake når krisen er over (Jaquet, 2013:54). Da munkene returnerte til sine hjemsteder, var flere aktive for å trekke nødhjelpsorganisasjonenes oppmerksomhet mot deres lokalområder, slik at midler kunne kanalisere til deres lokale prosjekter. Da reformene begynte å tre i kraft fra 2011 hadde



munkene og organisasjonene etablert et nettverk de kunne utvikle videre. De hadde globale kontakter som kunne finansiere deres sosiale engasjement.

Jeg så flere eksempler på samarbeid som hadde utviklet seg etter nødsituasjonen som oppstå etter syklonens herjinger. En eldre munk jeg intervjuet i Yangon, var aktiv i en stiftelse som støttet ulike lokale organisasjoner over hele landet. Stiftelsen han engasjerte seg i, arrangerte blant annet mikrokredittgrupper og kurs rettet mot landets ungdommer. De baserte seg på munkenes lokale nettverk og kjennskap til lokale behov. De inviterte også internasjonale NGOer (INGO)<sup>55</sup> til å komme og holde kurs og seminarer. Munken hadde nettopp avsluttet et kurs i bærekraftig utvikling og miljøtiltak. På spørsmål om hva stiftelsen hovedsakelig fokuserte på, lo munken og svarte at de gjennomførte de prosjektene donorene ga penger til. Etterpå ble han mer alvorlig og understreket at poenget var å myndiggjøre<sup>56</sup> og å hjelpe ungdommer, både munkes og lekfolk, til en bedre fremtid. Å gi dem flere muligheter gjennom mikrokredittprosjektene, men ikke minst å øke deres bevissthet om hvordan de selv kunne bidra og hvilke rettigheter de har i samfunnet.

Miljøengasjement er et sentral aspekt ved den engasjerte buddhismen. Munken jeg intervjuet la vekt på at miljøutfordringer er en utfordring som gjelder hele samfunnet. En persons eller et lands problem kan raskt bli alles problem. «Vi er alle ett», sa professormunken jeg intervjuet i Yangon. Siden buddhismen lærer at mennesker ikke har en sjel (*anatta*), blir buddhismen tolket som uselvisk, og inkluderende av engasjerte buddhister. Det er en tolkningen som munken understreket at er spesielt svært viktig i tiden fremover.

### **5.3.1 Trosbasert utviklingsarbeid**

Reformprosessen har til nå vært svært toppstyret og personavhengig. For å få til utvikling og stabile reformer i landet, er det viktig å få med grasroten av befolkningen. I land hvor staten er korrumpert og dysfunksjonell, slik som i Myanmar, har religiøse ledere og organisasjoner ofte større autoritet og legitimitet enn statlige institusjoner og internasjonale NGOere. Flere forskere påpeker derfor verdien av trosbaserte og lokalt forankrede organisasjoner, som grunnleggende for å effektivisere sosiale og politiske agendaer og forbedre utviklingen generelt (Haynes, 2007:46; Marshall, 2005; Shah, Stepan, og Toft, 2012). For å få en lokal forankring av utviklingsarbeidet, kan munkes, som min informant over, være sentrale støttespillere.

---

<sup>55</sup> Internasjonale NGOer som for eksempel Leger uten grenser og Redd Barna.

<sup>56</sup> Ordet oversetteren min brukte var 'empower'.

Kirkens Nødhjelp samarbeider i dag med munkene i Mandalay som jobber med å forhindre kjønnsrelatert vold. En hjelpearbeid fra KN poengterte at dette var et budskap det hadde vært vanskelig å få frem uten det nære samarbeidet med munkene. At munkene velger å ta opp slike ømfintlige temaer gir budskapet mer gjennomslagskraft og styrke. Religiøse ledere kan fungere som 'myke' pådrivere som kan ta tak i samfunnsproblemer og nå ut til befolkningen med dem. Ved å jobbe fra bunnen og opp, kan det styrke arbeidet med å fremme menneskerettigheter, konfliktløsning og fredsbygging (Beyer, 2006; Haynes, 2007; Thomas, 2005).

De internasjonale NGOene har penger, og penger medfører makt, men det er munkene og de lokale organisasjonenes agenda som blir støttet. En problematisk side ved dette samarbeidet forekommer når organisasjoner gir donasjoner uten å ha gode lokalkunnskaper. I etterkant av syklonen Nargis mottok den munkedrevne skolen jeg bodde på en stor sum penger øremerket de etniske minoritetene. Donasjonen ble brukt til å bygge et eget hus for elever med en annen etnisk bakgrunn enn den burmanske, fordi organisasjonen ønsket et håndfast resultat. Huset holder i dag en helt annen standard enn resten av boligene på skolen og er overfylt. Donasjonen var en engangshendelse med formål å gjøre noe positivt for en marginalisert del av befolkningen, men resultatet er at minoritetselevne i ytterligere grad er marginalisert.

NGOene har mye å vinne på å samarbeide med munkene. Samarbeidet kan gi dem økt innflytelse i de lokale prosjektene. En ung munk jeg intervjuet i Mandalay, forklarte hvordan han tidligere ikke hadde vært klar over problemer knyttet til kjønnsrelatert vold og forurensning, men var blitt svært bevisst problematikken etter å ha vært i kontakt med en representant fra en INGO. Gjennom samarbeidet med munkene har organisasjonene overført noe av sin egen metodologi til lokalsamfunnet (Jaquet, 2013:56). Det har vært med på å modernisere munkenes engasjement. Det vil si at organisasjonene har påvirket munkenes måte å gjennomføre det sosiale engasjementet på.

### **5.3.2 Interreligiøst samarbeid**

Samarbeidet med internasjonale organisasjoner som følge av hjelpearbeidet etter Nargis, har ikke minst styrket kontakten mellom de trosbaserte organisasjonene i landet. Undersøkelsene til Jaquet og Walton viser at Nargis var en suksess med tanke på interreligiøst samarbeid (2013:56). Interreligiøst samarbeid og dialog er aktiviteter religiøse ledere og trosbaserte organisasjoner i økende grad engasjerer seg i over hele verden, og dette arbeidet stod høyt på agendaen til flere av munkene jeg intervjuet. Blant annet arrangerte de interreligiøse

konferanser og seminarer for å øke kunnskap på tvers av religiøse grenser. Det er en viktig problematikk i dag, med tanke på at landet er på god vei inn i en identitetskonflikt, basert på religiøs tilhørighet. Scott R. Appleby påpeker i den sammenhengen at:

Religious leaders are uniquely positioned to foster non-violent conflict transformation through the building of constructive, collaborative relationships within and across ethnic and religious groups for the common good of the entire population of a country or region (Appleby, 2006).

Den norske teologen og professoren i interreligiøse studier, Oddbjørn Leirvik, skiller mellom to typer religionsdialog, en nødvendig og en spirituell eller eksistensiell dialog. Den nødvendige dialogen tar for seg fellesskapsetikk som menneskerettigheter og religionspolitikk (Leirvik, 2007:57). I Myanmar så jeg tiltak som forsøkte å sette i gang en nødvendig dialog. Under feltarbeidet hørte jeg om flere arrangementer som forsøker å bygge konstruktive samarbeid på tvers av etnisk og religiøse grupper, både i de store og de mindre byene, for å finne en felles plattform for en fredelig tilnærming til sameksistensen mellom religionene.

Jeg intervjuet to representanter fra en av NPAs samarbeidsorganisasjoner. Organisasjonen bestod av lekfolk fra alle de store religiøse gruppene i landet. Av representantene jeg intervjuet var en muslim og den andre buddhist. De understreket at de representerte en utviklingsorganisasjon, men hadde de siste par årene begynt å implementere et interreligiøst fokus i arbeidet sitt. De understreket at det var et ømfintlig arbeid. Deres erfaring var at de fleste innbyggerne ikke hadde kunnskaper om landets lover angående religionsfrihet og hadde negative holdninger til andre religiøse grupper. Den kvinnelige muslimske representanten trakk spesielt frem munkenes rolle som problematisk på grunn av deres «høye posisjon og udiskutable autoritet». Hun la likevel til at enkelte munkes etter hvert hadde blitt svært samarbeidsvillige. De fulgte opp organisasjonens råd om å videreføre prosessene som var satt i gang på seminarene. Organisasjonen ønsket å være en stemme mot fundamentaliseringen av de nasjonalistiske munkene. Det siste året hadde organisasjonen arrangert flere vellykkede møter, der religiøse ledere var representert. Jeg var til stede på et av organisasjonens seminarer i Mandalay hvor deltakerne diskuterte fredelige løsninger på dagens konflikt.

Slike prosesser kan omtales som en form for 'trosbasert diplomati' som i økende grad er anerkjent innen internasjonalt diplomati. Scott M. Thomas (2005) viser at endringer i internasjonale konflikter har ført til at politikere, regjeringer og NGOer i økende grad anerkjenner bruk av ikke-statlige autoriteter, for eksempel religiøse ledere, i konfliktløsninger

(Thomas, 2005:180-1). To av de eldre munkene jeg intervjuet hadde bidratt i meglingssituasjoner, én etter studentopprøret i 1988 og én etter Meiktila-volden.<sup>57</sup> Den ene var en abbed (*hsayadaw*) og respektert professor. Han reiste til Meiktila på eget initiativ og besøkte bydelene hvor volden hadde funnet sted. Abbeden mente at religiøse ledere har en plikt til å engasjere seg i Myanmar i dag. Han mener befolkningen stoler mer på religiøse ledere enn på politikerne, og forklarte at det var to årsaker til at han hadde reist til Meiktila. For det første så han med uro på volden som spredte seg, og ønsket å gjøre alt som stod i hans makt for å stoppe den. Som en anerkjent lærd munk, fikk besøket medieoppmerksomhet. Det ga, ifølge min oversetter og Kawanamis typologi, håp til befolkningen at en ledende *hsayadaw* reiste til Meiktila for å undersøke situasjonen. For det andre ønsket han å snakke med befolkningen, både muslimer og buddhister. Han mente det var viktig at den yngre generasjonen ikke fortsatte foreldrenes feilgrep. Et grep han hadde tatt, var derfor å arrangere en konferanse der ungdommer på tvers av religionene kunne møtes. I Meiktila fokuserte han på å ikke fordømme handlingene. Som han sa: «For å hindre nye utbrudd er det viktig med kjærlighet, medfølelse, tilgivelse og gjensidig forståelse». Det er sentrale begreper i den engasjerte buddhismen og et eksempel på trosbasert diplomati.

En abbed jeg intervjuet i Pyin oo Lwin, arrangerte møteplasser for at unge, på tvers av religiøs bakgrunn, skulle bli bedre kjent med hverandre. Hans ide var at hvis de unge gjorde noe sammen, ville det øke den gjensidige forståelsen og respekten. Han satte i gang med «interreligiøs» søppelrydding og poengterte at: «Det er lettere å ha medfølelse med en person du har jobbet sammen med og kjenner ved navn, enn en tilfeldig ‘muslim’ du hører har blitt trakassert». Munken ønsket å viske ut skille mellom ‘oss’ og ‘dem’ og arrangerte derfor flere slike møter for å demme opp mot polariseringen mellom de religiøse gruppene. Det er i tråd med den engasjerte buddhismens fokus på universell medfølelse og forståelse (King, 2005). Det viser også at han bevisst jobber for å løse den gruppebaserte konflikten som i dag vokser frem. Slike prosjekter kan føre til det som blir kalt *diapraxis*, eller et interreligiøs samarbeid og delt opplevelse mellom mennesker med ulik religiøs bakgrunn (Rasmussen, 2007:192). Mens de unge plukket søppel, møttes de eldre til samtale og dialogmøter der de tok opp aktuelle utfordringer de kunne løse i fellesskap.

Fire munkes jeg intervjuet distanserte seg imidlertid fra det interreligiøse arbeidet. En forklarte at han som munk kun så det som sin oppgave å støtte den burmesiske buddhistiske lekbefolkningen. Han så det sosiale engasjementet som en videreføring av «*dana-*

---

<sup>57</sup> Konflikten blir nærmere beskrevet i kapittel seks.

økonomien» der munkene er kilder til religiøs fortjeneste hos lekbefolkningen. Det stemmer med bilde den muslimske representanten tegnet av arbeidet med å nå ut til munkene. Andre så på den økte etniske konflikten som en jobb myndighetene må løse. På lik linje med Suu Kyi, mente de det var loven som måtte regulere konflikten, og at sanghaen ikke burde blande seg inn. Abbeden fra Pyin Oo Lwin var enig i den siste holdningen, selv om han aktivt engasjerte seg i interreligiøse spørsmål. Han var klar på at myndighetene selv var en del av problemet. Han poengterte at befolkningen ikke vet hvem de kan stole på, og at regjeringen derfor må tre frem og vise at de er ledere for hele befolkningen. De må fremstå som en saklig part i konflikten, mente han. For å få det til, bør myndighetene ta initiativ å invitere religiøse ledere, fra alle den religiøse grupperingen til et nasjonalt råd, men det er kontroversielt. Det interreligiøse samarbeidet er derfor kjennetegnet av en høy grad av sensitivitet og en indre uenighet i sanghaen.

## **5.4 Forsakelsens innflytelse**

Det er ingen tvil om at munkene engasjerer seg bredt i det burmesiske samfunnet, og er viktige aktører i det burmesiske sivilsamfunnet. Den engasjerte buddhismen har bidratt til å endre diskursen rundt munkers religiøse engasjement. Som vi har sett over mente de fleste av munkene jeg intervjuet at sanghaen har en gylden mulighet til å påvirke samfunnet. Selv om dagens reformregjering og Sangha Nayaka fremdeles nekter dem å engasjere seg politisk, er det mange måter munkene kan engasjere seg i uten å bryte klosterreglene. Ved hjelp av sin moralske autoritet, kan munkene være markante aktører i samfunnet. Munker, med U Nyanissara i spissen, har forsøkt å frata dagens regimet monopolet på den moralske autoriteten. Men munkenes sosiale engasjement er også ambivalent, om enn mindre konfliktfylt enn det politiske. Professormunken som dro til Meiktila, var svært tydelige på at hans sosiale engasjement kun var en bigeskjeft fra hans stilling som professor i meditasjon. Prosjektene de engasjerer seg i, og som i stor grad kommer lokalsamfunnene til gode, kan til syvende og sist bli sett på som verdslige og dermed binde munkene til «the pitfalls of samsaric attachment» (Kovan, 2012:96). Ifølge «tradisjonell» buddhisme, mister munkene da den moralske autoriteten basert på verdensfornektelsen. Ifølge den buddhistiske kosmologien, mister de da noe av innflytelsen og autoriteten som er forankret i forsakelsen av verden. Det er en ontologisk virkelighet som mange, men ikke alle, av munkene jeg intervjuet fremdeles opprettholdt.

## 6 Religiøs nasjonalisme

«Vi har rett til å beskytte oss mot den muslimske fare, selv om vi da kan komme til å bryte menneskerettighetene.»

De siste årene har det blitt ytringsfrihet i Myanmar. Dette kapittelet skal undersøke i hvilken grad den burmesiske sanghaen i dag har utviklet en pro-buddhistisk og etno-nasjonalistisk agenda. En slik utvikling vil utgjøre en trussel for den pågående reformprosessen og den skjøre freden i landet. Grunnleggende for analysen er en diskusjon av den nasjonalistiske diskursen innen theravada-buddhismen. For å forstå dagens utvikling, kreves kunnskaper om buddhismens historiske legitimering av politisk autoritet. Jeg skal først redegjøre for det nye konfliktbilde og radikaliseringen som har funnet sted i den burmesiske sangha siden 2007, før jeg går over til diskutere de bakenforliggende årsakene til utviklingen.

### 6.1 Sekterisk konflikt

I dag foregår det en økt radikalisering blant deler av den burmesiske sanghaen. Radikale munkes hevder at buddhismen er under angrep fra islam, som blir fremstilt som en trussel mot den buddhistiske identiteten. Siden 2012 har den muslimske minoriteten i Myanmar i økende grad blitt kritisert og angrepet av den burmesiske majoriteten. Det har utviklet seg en ny konflikt med klare sekteriske skillelinjer som ikke er en del av den langvarige borgerkrigen med de etablerte etniske minoritetene. Situasjonen er i dag svært ustabil. I mai 2012 blusset konflikten opp for fullt, da en stor del av byen Kyauk Pyu, nær grensen til Bangladesh, ble ødelagt av en buddhistisk mobb. Den utslagsgivende årsaken var en voldtekt og drap av en buddhistisk etnisk rakhine-kvinne, angivelig begått av tre rohingya-menn. Det har lenge vært en konflikt i delstaten Rakhine, mellom den muslimske rohingya-minoriteten og rakhine-buddhistene som utgjør majoriteten. Men fra 2012 fikk konflikten en voldelig karakter. Siden er nærmere 240 personer drept og over 140 000 drevet på flukt. Nærmere 90 % av dødstallene og skadene, der hele nabolag er brent ned og ødelagt, har rammet den muslimske rohingya-minoriteten (Zarni, 2013:83).

I 2013 fikk konflikten en ny dimensjon. Til da hadde den begrenset seg til staten Rakhine (tidligere Arakan) i det vestlige Myanmar. Hovedsakelig dreier konflikten seg om regimets inndragelse av rohingyaenes statsborgerskap. Som jeg kommer tilbake til under, mistet rohingyane sitt statsborgerskap i 1982. Fødselsattester er ikke skrevet ut siden 1994, og selv om myndighetene begynte å skrive ut midlertidige registreringskort i 1995, med et

uavbrutt stopp i utskrivninger fra 1998-2007, er dette bare oppholdstillatelser. (IISS, 2013). Fra 2005 har det i realiteten vært ført en to-barns politikk, der rohingyaer ikke får lov å få mer en to barn (Zarni, 2013:85).

I løpet av 2013 fikk konflikten et tydeligere religiøst preg, da volden spredte seg til en landsby i Rakhine bosatt av kaman-muslimer. Kaman-muslimene er burmesiske statsborgere som til 2013 har bodd fredelig sammen med rakhine-buddhistene. I tillegg spredte volden seg til byer utenfor Rakhine. I mars 2013 blusset konflikten opp i Meiktila, en by i den sentrale delen av Myanmar, ikke langt fra Mandalay, og i mai 2013 spredte den seg til Lasiho i Shan-staten. Etter at en buddhistisk munk omkom i urolighetene i Meiktila, spredte volden seg sørover til småbyene Okpho, Gyobingauk, Nattalin og Zigon før myndighetene fikk kontroll (IISS, 2013). Den utløsende årsaken til volden, skal hvert sted ha vært småkrangler mellom muslimer og buddhister som ledet til massemobilisering.

### **6.1.1 Problematisk statsborgerskap**

Dagens diskriminering av rohingyaene, henger nært sammen den etno-nasjonalistiske ideologien som ble utarbeidet under Ne Wins regime på 1960-tallet. Den ble i stor grad utformet som et ledd i Ne Wins og hans støttespilleres xenofobi mot muslimer, kristne, og etterkommere fra det indiske sub-kontinentet og Kina. Det var grupper som de refererte til som «mixed-blood persons» eller «impure breeds» (Zarni, 2013:89). Politikken har blitt videreført de siste 50 årene og blir i dag artikulert i slagord som: «Oppose those relying on external elements, acting as stooges, holding negative views; crush all internal and external destructive elements as the common enemy.» Slike slagord henger på store plakater og er godt synlige i bybildet. Slagordene presenteres som «folkets vilje», og ifølge dagens regimet er det kun en samlet unionshær (Tatmadaw) som kan slå ned disse «destruktive elementene». Slike synspunkter danner grunnlaget for militærregimets 'myanmar-narrativ', gjennom hvilket dagens regime fremdeles forsøker å etablere Myanmars nasjonale identitet basert på en bamar buddhistisk kulturell identitet. Regimet fremhever at nasjonal enhet og kultur er viktigere enn individuelle friheter (Gravers, 2013:48). I denne sammenheng blir muslimene utpekt som en trussel mot nasjonal enhet.

I regimets historiefremstilling er begrepet 'rohingya' en nyere oppfinnelse. Et viktig aspekt ved den etno-nasjonalistiske politikken, er statsborgerskapsloven av 1982. I utarbeidelsen av loven ble det laget en liste over 135 etniske grupper som ble sett på som «nasjonale raser» eller folkegrupper. Kriteriet for å komme på listen var at forfedrene hadde permanente bosted i landet før den første anglo-burmanske krigen i 1823 (Holliday, 2014:6).

Rohingyaene ble ikke tatt med på listen, noe som gjør etnonymet 'rohingya' kontroversielt i dag. Listen fra 1982 blir fremdeles brukt av det sittende regimet, og myndighetene kaller rohingyane konsekvent 'bengali'. De hevder etnonymet rohingya ble oppfunnet i 1951 av etterkommere av arbeidsinnvandrere som britene inviterte under kolonitiden. Rohingyane selv hevder de er en egen etnisk gruppe med lange røtter i landet. Deres situasjon er komplisert, men flere historisk kilder hevder at regimets 'rohingya-narrativ' er en sterk overforenkling og langt på vei feilaktig (Holliday, 2014; Poling, 2014; Selth, 2004; Zarni, 2013). Myndighetene har i dag åpnet for at de som kan bevise at slektningene bodde i landet før 1823 kan få statsborgerskap, men da som 'bengali'.

Militærstyret har gjort en grundig jobb med å spre denne propagandaen til den burmesiske befolkning, noe som har medvirket til at rohingyane i dag har blitt gjort til syndebukker for den såkalte muslimske «invasjonen». De fleste burmesere jeg intervjuet mente at rohingyaene ikke hører hjemme i Myanmar og helst bør reise tilbake til Bangladesh. Den betraktningen blir støttet av forskeren Ian Holliday (2014).

Internasjonale aktører som Human Rights Watch (HRW, 2013) og nyhetsbyrået Al Jazeera (3.3.2013) har gått hardt ut og kalt overgrepene og segregeringen av rohingyane et folkemord. Den burmesiske forskeren og grunnleggeren av Free Burma Coalition (eksilregjeringen) Maung Zarni, går ikke like langt som HRW. Han sier at den etniske diskrimineringen er: «[a] systematic and official denial that the Rohingya were ever a constitutive ethnic community of Myanmar» (Zarni, 2013:83). I juli 2013 bidro FNs generalsekretær Ban Ki-moon til et globalt fokus på rohingyaenes humanitære situasjon, da han omtalte den som «disturbing» (UN News Center, 2013). Muligens som et resultat av internasjonalt press har det i løpet av det siste året skjedd en liten bedring i myndighetenes bekjempelse av nye voldelige utbrudd, og de har økt antall arrestasjoner som følge av voldelige konflikter. I juli 2013 la myndighetene ned Nasaka-grensestyrken som har stått bak etableringen og utførelsen av de mest diskriminerende forordninger mot rohingyane (IISS, 2013).

## 6.2 Radikalisering av sanghaen

Munker blir i dag anklaget for å stå bak og selv ta aktiv del i konflikten. Al Jazeeras dokumentar *Freedom from Hate* viser munkar med kjepper som slår på et menneske som ligger på bakken (Callan, 2013). Slike videobevis ledet til at to munkar ble arrestert i etterkant av opptøyene, for å ha aktivt medvirket til volden (ICG, 2013:17). Dette er en



utvikling som står i sterk kontrast til buddhismens første leveregel som forbyr drap av levende vesener og er et klart brudd med *ahimsa*, eller ikke-voldsfilosofien. Hva kan være årsakene til en slik utvikling?

### 6.2.1 969-bevegelsens fremvekst

En klar årsak til den sekteriske konflikten, er fremveksten av 969-bevegelsen<sup>58</sup> som på kort tid har utnyttet den økende ytrings- og forsamlingsfriheten, og vokst til å bli en av landets største grasrotbevegelser. Gjennom hele 1990-tallet var det også uroligheter mellom muslimer og buddhister, men det ble da i større grad holdt i sjakk av det totalitære militærregimet (Fink, 2009:239-41). Radikale munk, som U Wirathu og U Wimala, reiser i dag rundt og holder svært aggressive taler med et klart anti-muslimsk budskap.<sup>59</sup> De er ifølge Kawanamis typologi typisk karismatiske og populære talere, som samler store folkemengder for å høre på *dhamma*-talene de holder (2009:214). Munkene bruker sin religiøse autoritet og karisma (*hpoun*) for å få frem budskapet sitt. En mann i besittelse av *hpoun*, er ifølge mine informanter, en leder som tar stor risiko, kan kommandere uten å bruke tvang, løse konflikter, lytte til yngre medlemmer og har en vidtrekkende visjon som gjør at han kan koordinere tilhengers tjenester og ressurser for å få ting gjort. Dette er i stor grad en karakteristikk som passer på U Wirathu.

969-bevegelsen har en svært nasjonalistisk agenda som fremmes gjennom en klar anti-muslimsk retorikk og landsomfattende kampanjer (IISS, 2013). Det er i denne bevegelsens ideologi de fundamentalistiske trekkene ved munkenes engasjement kommer frem. De fremstiller buddhister som uskyldige ofre for muslimenes ødeleggelser. Som forsvarere av religionen, er det munkenes plikt til å bruke sin autoritet i samfunnet og reagere mot alt som kan skade buddhismen. Bevegelsen baserer seg på religion som kilde til nasjonal identitet og arbeider for at buddhismen, i enda sterke grad enn den gjør i dag, skal ligge til grunn for den burmesiske samfunnsorganiseringen. 969-bevegelsen ønsker en moderne institusjonalisering av de burmesiske nasjonalistenes ideer knyttet til begrepene 'nasjon', 'språk' og 'religion'. Bruken av begrepene knytter den buddhistiske læren eller religionen (*thathana*) til den nasjonale og kulturelle identiteten (*amyo* og *batha*). Det er en slik utvikling Aung San prøvde å forhindre på 1940-tallet, da han delte mellom, buddhisme som religion

---

<sup>58</sup> 969-bevegelsen er ikke en samlet bevegelse med én felles leder, og tilhengers meninger varierer geografisk. Den operer ad hoc, blant annet for å fremme boikotten av muslimske butikker og som vi skal se, for den nye ekteskapsloven.

<sup>59</sup> Han kaller blant annet muslimer på *kalar*, som har svært negative konnotasjoner tilnærmet «nigger» og for 'afrikanske karper', som formerer seg rask og spiser sine egne. (Callan, 2013)

*bodka batha* og buddhisme som et instrument til å erverve seg kontroll over moralske leveregler blant myndighetene *buddha thathana*. Det nære båndet mellom buddhismen og den nasjonale identiteten gjør at det å forsvare den ene, blir å forsvare det andre. Det gir bevegelsen stor oppslutning blant landets majoritetsbefolkning, for hvilken buddhist vil vel ikke stå opp for religionen sin? Men, den vanskeliggjør en fredelig reformprosess der alle de etniske minoritetene blir inkludert. De etniske gruppene som ikke lar seg kontrollere av den dominante buddhistiske gruppen fremstilles som trusler mot nasjonens enhet. Men, ingen av 969-lederne legitimerer volden mot muslimene, selv om de går langt i å si at de forstår den (Callan, 2013).<sup>60</sup>

969-bevegelsen kan historisk spores tilbake til 1997, men det er først de siste årene at bevegelsen for alvor har fått et nasjonalt omfang. I 1997 ble et førtisiders hefte med tittelen «969» gitt ut i Mawlamyine, en by i det sørlig Myanmar som ikke har vært åsted for noen form for religiøs konflikt. Heftet, som ble publisert av den tidligere munken Kyaw Lwin som hadde nære bånd til regimet,<sup>61</sup> er et kort manifest som oppfordrer buddhister til å åpent vise 969-logoen utenfor sine hjem og butikker for å fremme samhold og enhet (*The Irrawaddy*, 22.6.2013). Heftet inneholder ingen kritikk av muslimer, men fremhever kort at buddhister skal være gode mennesker og støtte hverandre. Noen år senere, i sammenheng med ødeleggelsene av Bamiyan-statuene i Afghanistan i 2001,<sup>62</sup> ble et nytt hefte med et klart anti-muslimske budskap gitt ut.

Heftet nummer to, *Worrying about the Vanishing of the Race*, la frem sytten regler som blant annet oppfordrer til en aktiv diskriminering av muslimer. Heftet ble aldri publisert lovlig, og enhver som ble anholdt med heftet risikerte syv års fengsel. Heftet la spesifikt frem en trepunktsplan som anbefalte å avslutte alle forretningsforbindelser med muslimer, hindre muslimer i å gifte seg med buddhister og avslutte all sosial kontakt med muslimer, men det ble ikke oppfordret til vold (*The Irrawaddy*, 22.6.2013).<sup>63</sup> Trepunktsplanen definerer i stor grad 969-bevegelsens agenda i dag.

---

<sup>60</sup> Intervju med U Wirathu der han forklarer at han grunnleggende er i mot vold, men når man blir slått gjentatte ganger, er det til slutt forståelig at man slår tilbake.

<sup>61</sup> Lwin skal ha blitt håndplukket av regimet etter 1988-opprøret for å promotere buddhismen (Reuters, 27.06. 2013)]

<sup>62</sup> Taliban sprengte i 2001 to store Buddhastatuer som var hugget ut i en fjellside i Bamiyan-dalen i Afghanistan. Statuene skal ha vært over 2000 år gamle og ble ødelagt som ledd i Talibans forsøk på å viske ut Afghanistans pre-islamske historie (Unesco)

<sup>63</sup> Jeg ble gjort klar over heftene under et intervju med en munk i Mawlamyine og fra en lekbuddhist i Mandalay, men de foreligger ikke på engelsk, så jeg har ikke hatt mulighet til å lese dem selv. Artiklene i *The Irrawaddy* og *Reuters* har derfor vært viktig for å utfylle og forklare deler av innholdet i intervjuene som var uklart, samt og tidfeste akkurat når det kom ut og hvem som hadde skrevet det.

## 6.2.2 Kampanje for ny ekteskapslov

Punktet angående ekteskap fikk stor oppmerksomhet våren 2014. Da gjennomførte 969-bevegelsen en storstilt underskriftskampanje som fikk over 1,3 millioner underskrifter. Hovedmålet med kampanjen var å fremme en ny ekteskapslov som begrenser muligheten for ekteskap på tvers av religioner. Helt spesifikt retter den seg mot buddhistiske kvinner. Buddhistiske kvinner som vil gifte seg med en mann fra en annen religion, må ifølge utkastet først få tillatelse fra sine foreldre eller en statlig ansatt. For at menn fra andre religioner skal kunne gifte seg med en buddhistisk kvinne, må de ifølge utkastet først konvertere til buddhismen. En bakenforliggende årsak til dette, er det muslimske påbudet som krever at kvinner fra andre religioner må konvertere til islam før de kan gifte seg med en muslimsk mann. Begrunnelsen knyttes til sure 2,221: «Gift ikke bort deres kvinner til hedninger før de har antatt troen» og sure 4, vers 34 som gir ektemannen autoritet over ektefellen. Sure 5,5 åpner for at muslimske menn kan gift seg med kristne og jøder (Berg, 1989), men åpner ikke for at muslimer kan gifte seg med buddhister. Dette kan ha økt presset for at buddhistiske kvinner skal konvertere til islam ved inngåelse ekteskap med muslimske menn, en utvikling munkene ønsker å reversere.

I mars 2014 tok president Thein Sein imot lovforslaget, som da hadde blitt utvidet til fire lovforslag som omhandler konvertering, ekteskap, monogami og kontroll av befolkningsveksten (*Elevenmyanmar*, 1.3.2014). Lovforslaget har møtt mye kritikk, både fra nasjonale og internasjonale aktører. Flere kvinnelige parlamentsmedlemmer har uttalt at loven er kvinnefiendtlig og må bearbeides før det kan tas opp i parlamentet. Aung San Suu Kyi har også gått hardt ut i mot forslaget, som hun mener fokuserer ensidig på kvinner og som bryter med menneskerettighetene (rfa.org, 20.06.2013). Flere internasjonale aktører, deriblant HRW, har påpekt at loven strider med grunnlovens paragraf 348, “The Union shall not discriminate any citizen of the Republic of the Union of Myanmar, based on race, birth, religion, official position, status, culture, sex and wealth.” (MOI, 2008). I mai 2014 ga 97 kvinne- og sivilsamfunnsorganisasjoner ut en samlet uttalelse hvor de går sterkt ut mot forslagene og argumenterte med at de er i mot kvinners rettigheter og etniske samarbeid (2014). Responsen lot ikke vente på seg, da U Wirathu kort tid etter gikk ut i landets media og fordømte organisasjonene og kalte dem landssvikere (Irrawaddy, 12.5).

Burmesere jeg snakket med høsten 2013, var ikke like kritiske. Ekteskapsloven var et tema som kom opp i flere av intervjuene, siden underskriftskampanjen da nettopp var avsluttet. Av de åtte intervjuene den ble omtalt i, ble den kritisert i ett og forsvarte i fire. De

tre siste informantene var ambivalente. Munkene i mitt utvalg mente generelt at den nye loven ville gi bedre beskyttelse for buddhistiske jenter, og at den ikke spesifikt er rettet mot muslimer. Flere av de moderate munkene mente at lovutkastet var en del av 969-bevegelsen som de støttet siden det «beskytter buddhismen». Noen av de eldre jentene på den munkedrevne skolen jeg bodde på var også positive til utkastet. De så ikke på lovforslaget som et hinder for fritt valg av ektemenn, slik kritikerne hevder. For dem var det uaktuelt å gifte seg med en som ikke var buddhist uansett. En av jentene jeg snakket med så på loven som en støtte til de som eventuelt ble tvunget inn i muslimske ekteskap. Dette er i tråd med hvordan munkene har presentert utkastet og viser at munkenes retorikk møter forståelse fra lekbefolkningen.

### 6.2.3 Massemobilisering

Meredith B. McGuire viser i *Religion: The Social Context* til teoretikere (Wuthnow og Barkun) som understreker massemedias betydning for å mobilisering folkemasser til handling. McGuire fremhever rollen karismatiske ledere kan ha i slike situasjoner (McGuire, 2002:253). Wuthnow og Barkun understreker massemedias rolle i «oppbyggingen» av karismatiske ledere og for å mobilisere vanlige folks sosiale og politiske engasjement (McGuire 2002:253). U Wirathu bruker massemedia aktivt for å støtte sitt karismatiske lederskap i 969-bevegelsen. Det gjør at han når ut til et bredt publikum, fra analfabetene i landsbyene i periferien, til utdannede burmesere i diasporaen.

U Wirathus veltalenhet inspirer og mobiliserer tilhengerne og har generert en massebevegelse i tråd med idealene for en karismatisk leder med *hpoun* (Kawanami, 2009:224). En av årsakene til at 969-bevegelsens har fått så stor vekst, er at deres massemobilisering og anti-muslimske retorikk spiller på fordommer som allerede finnes i den burmesiske sanghaen og befolkningen generelt. Selv om jeg i utgangspunktet ikke intervjuet nasjonalistiske munk, la jeg merke til en påfallende og klart negative holdninger til rohingyane og muslimene under feltarbeidet. I samtaler jeg hadde med burmesere generelt ble flere kulturelle, politiske og økonomiske forklaringer gitt, for å forklare deres skepsis til muslimene. En munk poengterte at muslimene var opprørske og voldelige og kun til skade for den burmesiske nasjonen. En annen munk trakk frem rykter om at rohingyane samarbeider med islamister i Midtøsten og mente derfor det var riktig å internere dem i leire<sup>64</sup>. En tredje munk poengterte at han så det som viktigere å beskytte den burmesiske

---

<sup>64</sup> Beskyldninger om internasjonale kontakter som blir tatt opp av Selth (2004).

buddhistiske kulturen, enn å innføre menneskerettigheter for alle landets etniske grupper. Flere hevdet at buddhismen er en inklusiv religion, mens islam er eksklusiv. Det er en betraktning som ikke stemmer overens med dagens virkelighet i Myanmar, der muslimene blir ekskludert på religiøst grunnlag. «Ikke alle muslimer er terrorister, men alle terrorister er muslimer. Vi har rett til å beskytte oss mot den muslimske fare, selv om vi da kan komme til å bryte menneskerettighetene.» Dette fikk jeg høre av en munk på Mandalay Buddhist University. Flere hevdet at islam kun ser på tilhengere av andre religioner som motstandere, og at muslimer ser buddhistiske samfunn som en potensiell misjonsmark. «De mener vi kommer til helvete», utbrøt en munk bryskt. Som argument trakk flere frem den tidligere konverteringen av buddhister i Indonesia og Afghanistan til islam. «Det er umulig å være buddhist i Afghanistan i dag, hvorfor skal vi da la muslimene gjøre hva de vil her? Bare tenk på hva de gjorde med Bamiyan-statuene av Buddha», sa han oppgitt og avsluttet med: «Jeg er ikke i mot islam som religion, men jeg vil ikke at religionen skal vokse seg stor i Burma. » Det siste sitatet oppsummerer hvordan mange munker forholder seg til konflikten med muslimer, og understreker ikke minst hvor stort mobiliseringsgrunnlag U Wirathu har. Observasjonene blir støttet av forskningsrapport fra Myanmar Egress der det kom frem at «a very large number of respondents within the Buddhist ethnic groups—i.e. not only Bamar respondents, equate citizenship with religion.» (Lall, 2014). Undersøkelsen viste ganske overraskende at flertallet av informantene, som var tatt ut fra alle de store etniske gruppene, forbant statsborgerskap med religion. Med andre ord, at buddhister har større krav på statsborgerskap enn andre religiøse grupper.

#### **6.2.4 Beleiringsmentalitet**

Ifølge den burmesiske forskeren Kyaw San Wai, som i dag er ansatt ved S. Rajaratnam School of International Studies ved NTU i Singapore, er en av hovedårsakene til radikaliseringen av sanghaen en 'buddhistisk beleiringsmentalitet'. Beleiringsmentaliteten har i dag kuliminert i et narrativ som sier at: «Islam might be Buddhism's nemesis and that the 21st century will be a decisive juncture in Buddhism's prophesised destruction» (2014). Det er et narrativ som ikke kan underbygges med empiri fra Myanmar, men som er en sentral forestilling blant deler av sanghaen. I det følgende vil jeg forsøke å forklare noen av årsakene til den buddhistisk-muslimske religionskonflikten i Myanmar, og jeg legger vekt på de radikale munkenes narrativ som en av flere forklaringsmodeller.

Det kan være vanskelig å forstå at buddhismen oppleves som truet i et land der 90% av befolkningen er buddhister. Wai (2014) forklarer bakgrunnen for den religiøse konflikten

med det han kaller en burmesisk 'siege mentality' ('beleiringsmentalitet'). Burmeserne har en klar oppfattelse av seg selv som omringet av tre svært folkerike land: Kina, Bangladesh og India. Wai hevder det har ført til en selvforståelse i den burmesiske befolkningen, der de ser seg som demografisk beleiret. For ikke å bli dominert av de omliggende landene, må burmesere beskytte sin egen nasjonale kultur og religion. Dette har bidratt til å forsterke den anti-muslimske retorikken til munkene.

Wai (2014) beskriver også en ny type beleiringsmentalitet som har vokst frem de siste årene. I kjølevannet av den politiske liberaliseringen, og ikke minste den økte mediedekningen av landet, har det vokst frem en ny frustrasjon blant burmesere. De hevder det internasjonale samfunnet og media kun fokuserer på rohingyaenes opplevelse av etnisk diskriminering og overser det burmesiske og buddhistiske perspektivet. Ikke minst gjelder dette buddhistene i Rakhine som opplever å bli marginalisert av burmeserne og regimets 'myanmarifisering'. Staten Rakhine er en av de fattigste og minst utviklede i landet, den har i mange år selv ført en aktiv motstandskamp mot regimet og har fremdeles to opprørsgrupper som ikke underskrevet en varig fredsavtale med de sentrale myndighetene.

De gangene det burmesiske og buddhistiske perspektivet blir nevnt i media, er det via den negative omtalen av U Wirathu og 969-bevegelsen. Flere av munkene jeg intervjuet etterspurte en mer nyansert mediedekning som ikke polariserer U Wirathus meninger på den ene siden, og rohingyaenes på den andre siden. De fremholdt at situasjonen er mer kompleks enn den blir fremstilt offentlig, og at det er store deler av sanghaen som ikke er like ekstreme som U Wirathu. Den kristne nonnen jeg intervjuet i Pyin Oo Lwin, poengterte at situasjonen for kristne var blitt bedre siden reformene startet, men at det på ingen måte var religionsfrihet ennå. I 2013 hadde de kunne holde en offentlig religiøs prosesjon for første gang siden militærdiktaturet tok makten i 1962, men kun rundt kvartalet, ikke ned hovedgaten som de tidligere hadde gjort. Prosesjonen måtte være så nøytral som mulig og ikke skape unødvendig oppmerksomhet.

Buddhistene frustrasjon over den negative medieoppmerksomheten, fikk fatale konsekvenser i forkant av den planlagte folketellingen som ble gjennomført i mars 2014. Flere internasjonale hjelpeorganisasjoner i Rakhines hovedstad Sittwe, ble angrepet av buddhister som angivelig skal ha blitt provosert av hvordan en ansatt ved en INGO<sup>65</sup> behandlet et buddhistisk flagg. Sinnet rettet seg mot INGOenes hjelpearbeid, som rakhine-buddhistene mener kun støtter rohingyane. Situasjonene ble så ille at hjelpearbeiderne måtte

---

<sup>65</sup> Internasjonale NGOer som for eksempel Leger uten grenser og Redd Barna.

rømme staten (DVB, 27.3.2014). Konflikten er også relatert til folketellingen som da var i startfasen og til buddhistenes kampanje mot fritt valg av etnisitet.<sup>66</sup> Myndighetene lot seg til slutt også overtale av en sterk anti-muslimsk pressgruppe til å ekskludere etnonymet 'rohingya' fra folketellingen som ble holdt i mars 2014 (BBC, 30.3.2014). Dette viser tydelig hvor spent situasjonen er. En unyansert bemerkning, eller i dette tilfellet en påstand om en upassende behandling av det buddhistiske flagget, ledet til at store folkemengder, både munk og lekfolk, tok til gatene. På grunn av konflikten med hjelpearbeiderne, står nå stor deler av rohingyaene, og rakhine-buddhistene som lever i flyktningeleirer, uten bistanden de er avhengige av (Reuters og DVB, 23.4.2014). Det viser igjen hvor sterkt de anti-muslimske pressgruppene står. Ifølge Wais nye beleiringsmentalitet ser mange burmesere kritikk fra NGOene som en trussel. I denne sammenheng kan de lokale interreligiøse initiativene bli svært viktige. For å demme opp om konflikten kan de interreligiøse prosjektene, som er ledet av lokale aktører, argumentere mot hattalene og vise toleranse er mulig uten at buddhismen svekkes. Det er sentralt at et slikt budskap kommer fra buddhister selv og ikke utlendinger. Som forrige kapittel viste, er slike prosjekter satt i gang flere steder, men det er en sensitiv og problematikk.

### 6.2.5 Millenarisme

En forklaring på hvorfor munkene nevner det 21. århundre i sine fortellinger om den etnisk-religiøse konflikten, er på grunn av muslimenes bruk av 786 som symbol. 786 har blitt brukt av muslimer i Sørøst-Asia i generasjoner; numrene skal representere *bismillah-ir-rahman-ir-rahim* eller 'i Guds, den barmhjertige og nåderikes navn'. Muslimske butikker og restauranter har ofte tallet synlig ved inngangen for å indikere at de er muslimske. Ikke minst blir 786 anvendt som symbol for *halal*-mat (Coclanis, 2013). Som oppgaven tidligere har sett, tillegges numerologi stor betydning i Myanmar, og summen av 7+8+6 blir 21; dette er årsaken til at henvisninger til 'det 21. århundre' anvendes av buddhistene. Selv om ingen av munkene jeg intervjuet eksplisitt pekte på denne sammenhengen, referert flere til den implisitt. Jeg hørte også sammenhengen eksplisitt nevnt av lekfolk. Under en busstur fra Bagan til Pakkuko, kom jeg i snakk med en eldre mann som snakket relativt godt engelsk, og spurte han om endringene som har funnet sted. Han begynte etterhvert å fortelle om 'den muslimske trussel' og at 786 lagt sammen blir 21. Jeg fikk i tillegg høre om denne koblingen

---

<sup>66</sup> Kampanjens mål var å legge listen fra 1982 til grunn, slik at rohingyane ikke kunne legge til sitt eget etnonym under punktet 'andre'.

av tall og det 21. århundre av elevene på den munkedrevne skolen i Mandalay og av en taxisjåfør i Yangon.

Troen på at buddhismen vil svekkes i det 21. århundre kan sees som en millenaristisk eller eskatologisk forestilling. Det vil si, forestillinger om et kommende ideal samfunn eller tusenårsrike ("Millenarianism," 2014). Slike millenaristiske holdninger var svært vanlig under kolonitiden og i den første tiden etter selvstendigheten, ifølge Melford Spiro (1982:172). Da var buddhismen svekket av indre fraksjoner, og forestillingen om en kommende konge eller utfordrer til makten, en *min laung*, stod sterkt. Hsaya San-opprøret var et resultat av denne forestillingen. Kawanami (2009:229) argumenterer for at slike millenaristiske forestillinger ikke er fremtredende i dagens situasjon, mens Gravers (2012:28) hevder at forestillingen fremdeles finnes på landsbygda. Kapittel fire viste at enkelte tolker Suu Kyi som en moderne *min laung* (McCarthy, 2004:78), men siden hun selv benekter en slik kobling og i dag legger mer vekt på realpolitikk, blir den ikke lengre gjort relevant. Hvis vi kan snakke om millenarisme i dag, består troen i at det vil komme en muslimsk invasjon, og ikke en karismatisk leder som vil skape et lykkelig buddhistisk tusenårsrike. For å kjempe mot «muslimenes invasjon» oppfordres buddhister i dag til å lime klistermerker med 969-logoen på sine butikker, slik at de skal være lett å skille fra muslimenes forretninger.

### 6.2.6 Globalisering

Globale nyheter knyttet til islam og fundamentalisme, samt krigen mot terror i Vesten, når frem til Myanmar. Sammen med en skjør og ny ytringsfrihet og en befolkning som delvis kvitter seg med et halvt århundre med diktatur, er dette en eksplosiv blanding. Mange burmesere, både munk og lekfolk, tror muslimene har kontakter med radikale islamistiske grupper og potensielle terrorister utenfor Myanmar. Da 'Organization for Islamic Cooperation' (OIC) planla å opprette et kontor i Rakhine i 2012, tok flere hundre munk til gatene i protest. Beskjeden var klar; de ønsket ikke at muslimer fra utlandet etablerte institusjoner og blandet seg inn i landets indre anleggende. Slogordene munkene gikk under var i flere tilfeller så krenkende for muslimer at myndighetene så seg nødt til kritisere munkenes adferd (IISS, 2013).

Den lokale konflikten i Myanmar påvirkes i dag også av lignende etnisk-religiøse konflikter i andre theravada-dominerte land, spesielt gjelder dette Sri Lanka, men også i Thailand (Stein, 2014). *Ceylon Today* meldte i mars at den singalesiske nasjonalistbevegelsen Bodu Bala Sena (BBS), som på engelsk oversettes med 'Buddhist Power Force', har invitert



U Wirathu på besøk (21.3. 2014). Selv om den anti-muslimske volden på Sri Lanka ikke kan sammenlignes med volden i Myanmar, har BBS gjennomført voldelige kampanjer mot muslimer og kristne, kampanjer som ligner de 969-bevegelsen har utført i Myanmar (Stein, 2014). Flere studier sammenligner nå utviklingen i de tre landene (Helbardt et al., 2013; Jayasekera, 2013; Stein, 2014). Situasjonen vitner om en økende buddhistisk nasjonalisme i Sørøst-Asia, der muslimer i økende grad er skyteskiven. Informasjonsbrosjyrer fra BBS klandrer muslimer for vold mot buddhister og buddhistiske helligsteder i både Myanmar, Thailand og Bangladesh.<sup>67</sup> I 2013 forbød også det singalesiske regimet juli-utgaven av *Times Magazine*, der U Wirathu blir presentert som «The Face of Buddhist Terror», noe som vitner om en økning i den gjensidige nasjonalistiske diskursen mellom de tre landene.

I kapittel fire argumenterte jeg for at en reaksjon på «det moderne» tok form av en motstand mot globalisering. Fundamentalisme kan være resultatet av en slik reaksjon. 969-bevegelsen vil reformere buddhismen og gjøre den «ren» og dermed mer motstandsdyktig mot deler av de moderne impulsene. Vi har allerede sett at buddhister i Myanmar aktivt bruker moderne massemedia for å spre sitt budskap, så denne bevegelsen er ikke nødvendigvis konservativ i den forstand at buddhismen skal forbli «uendret», men de ønsker ikke at buddhismen skal svekkes. Buddhistiske fundamentalisme er mer opptatt av ortopraksis enn ortodoksi. De vil si at de ikke er like opptatt av de tekstlige kildene som kristne og muslimske fundamentalister, men av at buddhistisk praksis skal forbli uendret (Nielsen, 1993:139). Munken jeg intervjuet i Mawlamyine, påpekte at 969-symbolet må sees på som et didaktisk hjelpemiddel<sup>68</sup> som skal minne unge buddhister på *dhamma*, Buddha og sangha i den moderne og globale hverdagen de lever i.

### 6.3 Reformenes skyggeside<sup>69</sup>

Innledningsvis så vi at regimets politikk er med på å skape konflikten rundt rohingyane og dermed en økning av den interreligiøse volden. Selv om regimet har tatt flere steg bort fra den autoritære politikken som rådet under militærdiktaturet, og presidenten har en uttalt nulltoleranse for «hattaler», har dagens ledere ikke tatt eksplisitt avstand fra den anti-muslimske retorikken. Det skal bli interessant å følge den videre utviklingen rundt loven om konvertering og hvordan den vil bli overholdt, hvis den blir vedtatt.

---

<sup>67</sup> Buddhister fra Chittagong i Bangladesh har vært utsatt for voldelige angrep fra muslimer.

<sup>68</sup> Munken sa kun hjelpemiddel, didaktisk er min ordbruk.

<sup>69</sup> Jeg har her latt meg inspirer av ICG-rapporten "The Dark Side of Transition: Violence Against Muslims in Myanmar" fra 2013.

Myndighetene har vært svært passive i sin håndtering av de etno-religiøse konfliktene. I andre konfliktsituasjoner blir enhver form for uro fordømt i sterke ordelag og håndhevet med brutal makt. Slik situasjonen er i Myanmar i dag, kan dette tolkes som en skyggeside av den politiske liberaliseringen. Som følge av innvilgninger av politiske amnestier og økt ytringsfrihet, har regimet endret sin strategi mot U Wirathu og 969-bevegelsen. Retorikken som fikk U Wirathu fengslet i 2003 blir i dag tolerert. Etter krisen knyttet til utgivelsen av *Times Magazine* i 2013 gikk presidenten ut og støttet U Wirathu. I *Special Report*, identifiserte nyhetsbyrået Reuters at religionsministeren selv, støtte 969-bevegelsen. Thein Sein er også sitert på å ha omtalte at U Wirathu er 'Buddhas sønn' og at '969 kun var et symbol for fred' (Reuters, 27.06. 2013). Det siste er i beste fall en sannhet med sterke modifikasjoner.

### 6.3.1 Konspirasjoner

To av de mer moderate munkene jeg intervjuet mente at antidemokratiske deler av det sittende regimet eller militæret står bak radikaliseringen av sanghaen. Begge påstod at krefter knyttet til det tidligere militærregimet nørte opp under dagens uroligheter. Den ene munken henviste til grunnlovens artikkel 40c, som spesifiser at «insurgency, violence and wrongful force» som fører til «a state of emergency endangering life and property» åpner for at hæren igjen kan ta makten i landet. (MOI, 2008:11). Munkens påstand virker plausibel, siden det er et middel regimet tidligere har vært anklaget for å ta i bruk. I 1997 ble flere muslimske nabolag og moskeer ødelagt av en buddhistisk mobb. Den offisielle forklaringen er at en buddhistisk kvinne ble voldtatt, mens andre kilder hevder volden ble satt i gang av SLORC for å flytte fokuset vekk fra planlagt prodemokratiprotester mot regimet (Schober, 2007:7). U Wirathu nekter imidlertid for at han selv eller hans meningsfeller er kontrollert av personer i regimet (Callan, 2013).<sup>70</sup> Dette utelukker likevel ikke at andre deler av 969-bevegelsen er påvirket av en tredje part. Hvem denne tredje parten er, er usikkert, men enkelte hevder at det kan være Than Shwe, den tidligere militærgeneralen, som trekker i trådene. Andre igjen mener det kan være reaksjonære krefter i den sittende regjering som ønsker å ødelegge for Thein Seins reformer. Men dette er spekulasjoner uten håndfaste bevis. I en rapport fra ICG (2013:19) blir det hevdet at slike påstander er lite troverdige. Militæret har nylig avsluttet et halvt århundre med absolutt makt, og det er få tegn på at de ønsker å reversere utviklingen i demokratisk retning nå.

---

<sup>70</sup> Sitatet er hentet 15:57 min. inn i filmen.

I etterkant av flere av voldsutbruddene har lokalbefolkningen hevdet at utenforstående har utløst volden ettersom de ikke har gjenkjent enkelte av aktørene.<sup>71</sup> Det er en påstand jeg hørte flere ganger under feltarbeidet fra både munk og lekfolk. Uavhengig av sannhetsgraden i slike påstander, er de problematiske fordi de hindrer befolkningen i selv å ta et oppgjør med de underliggende fordommene som finnes i lokalsamfunnet. Det å skylde på «ytre fiender» er en enkel løsning på et problem som har et komplekst årsaksforhold.

Påstanden om at den religiøse konflikten er styrt av personer knyttet til den sittende regjeringen, styrkes av myndighetens mangelfulle respons på volden. Ifølge en rapport laget av Physicians for Human Rights (2013:20), basert på øyevitnebeskrivelser fra Meiktila, sies det: «compelling evidence that police officers were complicit in violent crimes against civilians». I løpet av det siste året har politiet imidlertid vært mer aktive i bekjempelsen av volden (Reuters, 30.5.2013). Dette kan tyde på at politiet tidligere ikke hadde kompetansen eller midlene som var nødvendige for å stoppe overgrepene i Meiktila. ICG-rapporten (2013:16) argumenterer med at flere polititjenestemenn kan ha hatt den tragiske reaksjonen mot protestene i Letpadaung frisk i minne. Politiet har i ettertid blitt sterkt kritisert for måten de slo ned demonstrasjonene på. Flere munk ble hardt skadet da politiet brukte hvitt fosfor for å holde demonstrantene tilbake. Politiet har ikke vært involvert i lignende voldsutøvelse siden. Nye konflikter har ikke eskalert fordi myndighetene har raskt tatt kontroll (*Irrawaddy*, 5.4.2014).

Munken, som uttalte at U Wirathu og hans meningsfeller er styrt av personer i regjeringen, var aktiv i den interreligiøse dialogen mellom buddhister og muslimer. Informanten kalte de radikale munkene fundamentalister, men ville ikke kritisere 969-bevegelsen. Det virker som om han har delvis støtte fra flere av de «liberale» munkene. Kun én av munkene jeg intervjuet anerkjente rohingyanes rett til statsborgerskap. I den allerede nevnte Al Jazeera-dokumentaren kommer det frem at religiøse ledere vegrer seg for å kritisere den anti-muslimske retorikken.

### **6.3.2     Buddhismens makt og autoritet**

Motviljen blant en del buddhister mot å kritisere 969-bevegelsen, kan forklares gjennom 969-bevegelsens bruk av det buddhistiske flagget og buddhistisk ikonografi.<sup>72</sup> På mange måter

---

<sup>71</sup> For mer informasjon se: Mizzima (1.11.2012); (The Myanmar Times, 1.1.2013).

<sup>72</sup> I Mawlamyine, i klosteret der symbolet ble utformet, fikk jeg forklart symbolikken. 969-symbolet består av et hjul, med 24 eiker (9+6+9=24). Det første 9-tegnet symboliserer Buddhas ni attributter, 6-tegnet symboliserer de seks attributtene til læren og det siste 9-tegnet står for sanghaens ni attributter.

minner 969-bevegelsen om en populistiske politisk bevegelse som aktivt tar i bruk sentrale og virkningsfulle symboler. Det kan tyde på at en fraksjon av den burmesisk sanghaen ønsker å fornye munkenes posisjon som moralsk og politisk autoritet nå som landet gjennomgår politiske reformer. Som vi har sett tidligere, er makt og autoritet i Myanmar nært knyttet til den religiøse kosmologien. U Wirathus karisma og innflytelse kan sammenlignes med en populær politiker som ved hjelp av retoriske ferdigheter, politisk klarsyn og innsikt i sosiale og økonomiske behov når ut til et bredt publikum. I januar 2014 samlet U Wirathu over 10 000 munk i sitt kloster for å beskytte nasjonen og religionen, samt for å diskutere den pågående politiske situasjonen, lovgivningen, statsborgerskap, etniske spørsmål og betydningen av media. På møte deltok også U Nyanissara, som fremmet en mer moderat stemme for fred og tilgivelse i kampen for å forsvare buddhismen, men også han stresset behovet for buddhismens beskyttelse. Det viser igjen hvor bredt nettverket er. På møte organiserte munkene seg i the National Network to Protect (race and) Religion (NNPR)<sup>73</sup>, og de satte opp en nipunksplan der de la frem sine samlede krav til myndighetene<sup>74</sup>.

Ingen av mine informanter var selv aktive i 969-bevegelsen, men en anti-muslimsk retorikk var som sagt påfallende også blant dem. Flere av munkene jeg intervjuet mente ulike religiøse grupper kunne leve sammen i fred, men hevdet likevel at Myanmar er, og bør være, et buddhistisk land. For å beholde freden må muslimer innordne seg, mener de. Som en munk sa, «Vi kan leve i fred med en muslimsk befolkning på fem prosent, blir de flere, blir det bråk». Uttalelsen viser at den anti-muslimske stemningen stikker dypt i den burmesiske sanghaen. Denne munken kan ikke lengre kan gå almisserunden i nabolaget fordi han blir uglesett for sitt engasjement i den interreligiøse dialogen. Likevel blir, som vi så i forrige kapittel, flere initiativer satt i gang for å demme opp mot den voldelige utviklingen. Det gjennomføres dialogmøter og interreligiøse konferanser for å bedre relasjonen mellom landets religiøse grupper. Slike møter er sensitive. De fundamentalistiske og nasjonalistiske stemmene blir ofte hevdet mye sterkere enn de moderate. Abbeden, som hadde satt i gang den «interreligiøse» søppelryddingen, poengterte: «I mitt kloster er det seksti munk. I klosteret til U Wirathu er det over 2500 munk.»

---

Foran hjulet er den kjent Aśoka pilaren plassert med fire hoder som ser hver retning. Bakgrunnen er det buddhistiske flagget. Et bilde av 969-symbolet er lagt ved som vedlegg 2.

<sup>73</sup> Jeg ser ulike oversettelser av organisasjonen til engelsk. Enkelte tar også med rase og nasjon, og henspiller på den allerede nevnte koblingen mellom religion, rase og kultur. Organisasjonens hovedmål er å beskytte buddhismen. Den engelske oversettelsen som jeg bruker her (uten rase), var den to av mine oversettere brukte.

<sup>74</sup> Elevenmyanmar (16.1. 2014) la ut en nyhetssak hvor de har oversette de ni punktene til engelsk.

Med tanke på den pågående diskursen om munkers sosiale og politiske handlingsrom, blir det sagt at U Wirathu ikke driver politikk i vanlig forstand, men at han handler for å beskytte buddhismen. Siden kampanjen for en ny ekteskapslov har som mål å beskytte buddhismen, blir denne type engasjement gjerne oppfattet som en del av munkenes moralske ansvar. Metoden 969-bevegelsen her tar i bruk, har vært anvendt flere ganger tidligere. Det er derfor en kontinuitet fra kolonitiden, da moderate og sekulære stemmer også ble svekket til fordel for karismatiske munkes som tok til ordet for mer radikale grep. Under kolonitiden og frem til militærkuppet i 1962 organiserte munkene flere ganger pressgrupper som fremmet politiske krav. En av de mest ekstreme politiske protestene munkene gjennomførte under U Nu styre på 1950-tallet, var og effektivt hindre en endring i grunnloven som ville forbedret religiøse minoriteters rettigheter (Smith, 1965:196). Pressgruppene lobbet overfor politikerne og protesterte høylytt når de var uenige i avgjørelser. Prosedyren munkene brukte var å organisere seminarer eller konferanser der de skrev resolusjoner som senere ble levert til myndighetene. Ifølge Hertzberg (2014:108) er dette en av de få legitime, politiske handlinger munkene kan utføre. Parallellen er slående til dagens situasjon der NNPRs ni-punksplan inkluderer de nye lovforslagene. Pressgrupper som fremmer slike forslag, var ikke mulig å organisere under militærdiktaturet, men er igjen tillatt under den nye grunnloven. Selv om munkene er forhindret i å ta direkte del i det politiske liv, deltar de på denne måten indirekte.

En ny utvikling er at munkene setter seg inn i en konkret sak og fremmer et lovforslag som regulerer lekbefolkningens handlingsrom. Tradisjonelt har ikke buddhistiske munkes fokusert så mye på de lovmessige og moralske rammene for lekbefolkningen. Dette har resultert i at den symbolske betydningen av religiøse lover, har vært mindre i buddhistiske samfunn enn i for eksempel muslimske og hinduistiske (Brekke, 2012:171). Det hører også med til historien at 969-munkene har truet med å boikotte politikere som ikke stemmer for lovforslagene de fremmer (*The Irrawaddy*, 16.01.2014). Siden reformene startet har nasjonalistene innad i sanghaen øket sin innflytelse over det politiske livet betraktelig.

Den eneste massebevegelsen som kan utgjøre en reell motstand til 969-bevegelsen, er NLD, spesielt etter at de har alliert seg med de tidligere studentlederne som i dag har organisert seg i 'the 88 Generation Peace and Open Society Group' (DVB, 17.2.2014). Opposisjonspartiet har et bredt nettverk av lokallag over hele landet og dermed et stort mobiliseringsgrunnlag. Selv etter to år med representanter i parlamentet, er de fremdeles symbolet på demokratikampen og motstanden mot militærregimet. Så langt har Suu Kyi vært svært vag i sine uttalelser og kun påpekt at landets lover må følges (Horton, 2013). NLD har likefult mange muslimer i sin medlemsmasse, noe som har fått enkelte munkes til å hevde at

muslimene prøver å posisjonere seg mot valget i 2015. Suu Kyis vaghet understreker hvor sensitiv situasjonen er. NLD kan tape mange stemmer ved å fordømme den religiøse volden, mens de mindre progressive partiene, som Union Solidarity and Development Association (USDA)<sup>75</sup>, har mye å vinne ved å la være og uttale seg. NLD risiker å miste buddhistiske velgere ved å støtte muslimene, mens de vil miste sin integritet overfor verdenssamfunnet ved ikke å gjøre det. Disse forholdene har ført til at politikere generelt vegrer seg mot å uttale seg om bevegelsen.

## 6.4 Buddhistisk etno-nasjonalisme i sanghaen

Selv om munkene i Myanmar fremdeles ikke har legitimert bruk av vold, slik munkene på Sri Lanka og i Thailand har gjort (Frydenlund, 2013:109), har de vært klare pådrivere for en diskriminerende adferd som i flere tilfeller har ført til vold overfor rohingyaene spesielt og den muslimske befolkningen i Myanmar generelt. Dette er en form for buddhisme som er radikalt annerledes enn budskapet knyttet til kjærlighet og medfølelse som stod sentralt under Safranrevolusjonen og som står sentralt blant de sosialt engasjerte buddhistene. Den buddhistiske etikken tar også klart avstand fra anvendelse av vold.

Kapittelet har vist at det siden reformene startet i 2011, har utviklet seg en etno-nasjonalistisk bevegelse innen sanghaen med stor politisk betydning. Frykten for en muslimsk invasjon, sammen med den nye ytringsfriheten, har åpnet for et tankegods som har ligget latent i sanghaen i flere år. Buddhismen har igjen blitt et viktig element i den nasjonalistiske kampen med munkene som sentrale politiske aktører. Både legitime klager og fordomsfull intoleranse kan i dag bli uttrykt åpent. Moderne teknologi og mediefrihet legger til rette for at ekstreme syn, ikke minst fra sanghaen, kan spres raskt og vidt. Munkene danner igjen pressgrupper som fremmer forslag til parlamentet, slik de gjorde før militæret tok over i 1962. Hvorvidt de nasjonalistiske munkene klarer å forandre lovverket gjenstår og se. Den burmesiske maktforståelsen er fremdeles basert på den religiøse autoriteten til munkene, noe som gjør dem til moralske forsvarere av nasjonen, staten og religionen. Slagordet 'to be Burmese is to be Buddhist', er igjen aktuelt for å forstå dagens utvikling.

---

<sup>75</sup> USDA ble startet i 1993 av general Than Shwe for å vinne støttespillere. Den ga seg ut for å være en sosial organisasjon, men er i stor grad blitt brukt for å forsvare regimets interesser og ikke minst kontrollere sivilsamfunnet (Charney, 2009:190). Organisasjonen fikk raskt flere millioner medlemmer og under militærdiktaturet var det tilnærmet umulig å få seg jobb i staten eller den okale administrasjonen uten medlemsskap (Fink, 2009). USDA medlemmer har vært involvert i voldelige konfrontasjoner med opposisjonen. I dag ser USDA ut til å kunne ta over regjeringsmakten ved neste valg, spesielt hvis grunnloven ikke blir endret i NLDs favør.

## 7 Modernitet, motstand og utvikling

Problemstillingen for oppgaven var å undersøke munkers engasjement i samfunnet som følge av reformprosessen i et kontinuitets og endringsperspektiv. Oppgaven har tatt utgangspunkt i en engasjert buddhisme, som betegner en utviklingstrend innenfor en global buddhistisk modernitet, men også en religiøs nasjonalisme. Engasjert buddhisme lokaliseres på ulike måter i ulike land, og min oppgave handler om hvordan den engasjerte buddhismen i Myanmar er en del av og påvirkes av den politiske reformprosessen som nå pågår.

Jeg introduserte oppgaven med å slå fast at det nye ved dagens buddhisme i Myanmar, er en økning i sanghaens sosiale engasjement. De religiøse organisasjonene fungerer i økende grad som sivilsamfunn, der medlemmene uten offentlig eller statlig støtte opptrer som sosiale aktører. I Myanmar har deler av sanghaen alltid hatt en sosial agenda. Dagens utvikling er derfor også preget av en kontinuitet med tidligere praksis. Kolonialismen og dens lovverk var medvirkende til å styrke dette sosiale 'rommet', siden britene tillot offentlige forsamlinger som hadde religiøse formål. Dette var med på å gjøre buddhismen til en arena for nasjonalistiske stemmer (Schober, 2012:14). Siden reformene startet, har det utviklet seg en etno-nasjonalisme og en sterk anti-muslimsk bevegelse innen sanghaen som hevder at buddhismen må beskyttes fra en 'muslimsk invasjon'. Denne radikaliseringen, eller «fundamentaliseringen», av sanghaen har ført til flere anklager om buddhisters utøvelse av vold mot muslimer og står i sterk kontrast til den engasjerte buddhismens budskap.

### 7.1 Buddhistisk modernitet

I oppgaven har jeg lagt til grunn McMahan's definisjon av 'buddhistiske modernitet' som baserer seg på: «[F]orms of Buddhism that have emerged out of an engagement with the dominant cultural and intellectual forces of modernity». Han trekker frem tre prosesser som kjennetegner den buddhistiske moderniteten: detradisjonisering, demytologisering og psykolgisering. Jeg oppsummerte innledningsvis McMahan's definisjon, som ulike bevegelser og skoler som for det første fremmer buddhismen som en «rasjonell filosofi» og fokuserer på menneskelig fornuft og meditasjon; for det andre står den for en nytolkning av kanoniske tekster som har ledet til et større sosialt engasjement; og for det tredje har buddhismen utviklet seg i en mer individualistisk retning, der skillet mellom lekbefolkningen og munkene svekkes. Buddhistiske nonner og kvinner har ofte styrket sin posisjon i tråd med moderne

likestillingsidealer. Videre har betydningen av mystikk, hierarkier og folkereligjøsitets ritualer og guder blitt nedtonet (2008:8). Dette kapittelet handler om disse særtrekkene ved den buddhistiske moderniteten slik de manifesterer seg i Myanmar i dag.

## **7.2 En buddhistisk modernitet i Myanmar**

McMahan trekker frem detradisjonalisering som et sentralt aspekt ved den buddhistiske moderniteten. Med det mener han et skifte i autoritet fra ekstern til intern autoritet og en reorientering fra en institusjonell til en privatisert religion (McMahan, 2008:42). Dette har vært et sentralt aspekt ved moderniseringen og sekulariseringen i Vesten, der religionen i stor grad har mistet sin institusjonelle autoritet og tverrsektorielle betydning. Det er en prosess som til dels fant sted i Myanmar under kolonitiden og til en viss grad etter kuppet i 1962. Sanghaen var da uten en sentral ledelse og sterkt påvirket av den vestlige, rasjonelle og selektive tolkningen av buddhismen som hevdet at «scientific knowledge was now subordinate to a modern Buddhist cosmology» (Schober, 2011:47). Få burmesere har likevel positive assosiasjoner til denne perioden som var preget av en fragmentert sangha og mangel på stabilitet. Tidligere generaler, med dagens president i spissen, mener derfor at hæren fortsatt har en plass i politikken, for å unngå kaostilstandene som oppsto under den første demokratiske perioden fra 1948 til 1962.

Det har like fullt funnet sted en privatisering av religion under militærdiktaturet i form av meditasjonsbevegelser som fremmet lekfolks religiøsitet, fremfor en mer kollektiv og offisielle buddhismen representert ved sanghaen. Jordt (2007) viser at meditasjonsbevegelsen opererte utenfor regimets kontroll og ga befolkningen en plattform for å tenke og handle selvstendig under det totalitære regimet. Meditasjonssentrene har åpnet et religiøst rom for kvinner, og styrket både leikkvinnens og nonners posisjon. Nonner har også hatt en markant økning i status, og det er i dag flere nonner som studerer. Det er likevel fremdeles motstand innenfor Sangha Nayaka for en nyetablering av *bhikkuni*-ordenen (Kawanami, 2013:120). Nonner kan fremdeles ikke forrette under religiøse seremonier, og selv om de kan delta, har de alltid en sekundær posisjon. Carbonnel poengterer derfor at nonnene befinner seg i en ambivalent posisjon, mellom den sekulære og religiøse sfære (Carbonnel, 2009).

### **7.2.1 Sangha Nayakas autoritet**

Denne oppgaven har undersøkt kontinuitet og endring i sanghaens sosiale engasjement i perioden fra 2007 og frem til i dag. Selv om det i perioden har vært en markant



modernisering av landets politiske og økonomiske liv, har det ikke funnet sted en merkbar detradisjonalisering av den religiøse organiseringen. Sanghaens hierarki og autoritet står fremdeles sterkt. Sangha Maha Nayaka-rådet er organisert i et bredt nettverk som strekker seg over hele Myanmar, fra små landsbyer til de større byene. Det har ikke blitt gjort endringer i dette nettverket og i organiseringen av Rådet siden reformene startet. Rådet fungerer i dag som en velorganisert kontrollinstans som passer på at munkene utøver buddhismen «rett» i henhold til lovverk utarbeidet under allmøter.

«Oppstrammingen» av sanghaens organisering, har imidlertid ført til at munkene må holde seg strengt til klosterreglene og at de ikke kan ta direkte del i det politiske liv. Det har ført til at rådet ikke var like populært blant alle munkene jeg intervjuet, selv om ingen av informantene kom med direkte kritikk. Jeg mener det viser et sterkt ønske om å fremstå som en samlet enhet uten indre fraksjoner, som blir forstått som et tegn på svekkelse. Det kan også forklare den vage kritikken av 969-bevegelsen fra mer moderate munkers. Munkene jeg snakket med viste respekt overfor de eldre munkene i Sangha Nayaka, men samtlige ønsket at rådet hadde en friere stilling. «De er eldre munkers som jeg respekterer, men det betyr ikke at jeg er enig med dem. Jeg tror ikke de er enig i alt rådet bestemmer selv heller, men de er kjøpt av regimet», sa en av de unge munkene jeg møtte i Yangon. «Dessverre er Rådet mest opptatt av å lage regler,» sa en annen. Sangha Nayaka har vært sentralt i regimets relikviekult, som ble brukt for å skaffe legitimitet i befolkningen. Denne kulten har imidlertid mistet mye av sin betydning etter at grunnloven ble etablert og reformene åpnet opp landet. Det kan se ut som rådet nå kan få en løsere tilknytning til det nye regimet, noe som vil åpne opp sanghaens handlingsrom ytterligere. Det kan muligens endre i diskursen rundt munkers politiske og sosial engasjement. På det siste allmøte for alle sanghaens skoler, som ble holdt i mai, ble det imidlertid bestemt at fraksjoner innad i sanghaen kan forme egne organisasjoner, uten å få godkjenning fra sentralt hold. Ifølge de engelskspråklige avisene *The Myanmar Times* (16.5.2014) og *Eleven Media* (14.5.2014), la U Nyanissara også frem et forslag om å reformere strukturen i Sangha Nayaka, og gjøre det uavhengig av religionsdepartementet. En annen artikkel i *Myanmar Times* (16.5.2014), melder om angivelige planer om protester for at munkers skal kunne stemme ved valget i 2015. Det sistnevnte skal likefullt ha blitt nedstemt av munkene på møte. Allmøtet diskuterte ikke de etniske og religiøse voldsbølgene direkte, men et av punktene på møte var å kontrollere ekstremisme. Her er det tydelig en indre uenighet, da enkelte av lederne skal ha tatt i mot råd fra National Organisation for Protection of Religion (NNPR) i forkant, samt at andre skal ha vist sterk frustrasjon mot NNPRs aktiviteter.

Oppgaven har vist at sanghaen fremdeles utgjør en sterk autoritet i Myanmar og at munkene i liten grad blir kritisert så lenge de følger Vinaya-reglene. Enkelte munkers hevdet også at Safranrevolusjonen styrket munkenes autoritet, da det ble tydelig at munkene ikke aksepterte militærets autoritære styreform. Abbeden, U Nayaka og hans samarbeidspartnere som driver sekulære skoler i Mandalay, undergraver til en viss grad denne autoritet ved å etablere undervisning i sekulære fag. De ønsker å gjøre den burmesiske befolkningen mer kritisk. For å vise at kritisk tenkning er forenlig med buddhismen, tar munkene i bruk kanoniske argumenter. At munkers igjen tar ansvar for undervisning og tar på seg oppgaver i samfunnet, viser at sanghaen som institusjon står sterkt i samfunnet.

### 7.2.2 Retradisjonalisering

Linda Woodhead og Paul Heelas (2000:342) skriver at makt og autoritet i en sterkt tradisjonell religion kjennetegnes av: «faith in knowledge and wisdom taken to be transmitted from the transcendent and authoritative past.» I Myanmar, er makt og autoritet fremdeles delvis basert på en kosmologisk og autoritativ fortid som legger føringer på nåtiden. Etter at Sangha Nayaka ble opprettet, har det på mange måter overtatt den tidligere rollen som overhodet for sanghaen, *thathanabaing*, og blitt et moderne organ i en tradisjonell funksjon. Det bærer preg av en retradisjonalisering, som rekonstruerer tradisjonen som respons på det moderne.

I tillegg blir tradisjonelle burmesiske begreper for innflytelse (*awza*) og makt basert på 'ære' og religiøs fortejeneste (*hpoun*), fremdeles brukt for å legitimere og forklare makt i den burmesiske konteksten. Det gjelder for regimet så vel som munkene, selv om regimets bruk av relikviekulten har minsket etter at reformene ble implementert. For munkenes del, gir *hpoun* sammen med karma, *hpoun-kan*, en sterk rettferdiggjøring av en persons engasjement. Mange burmesere mener at munkene som aktivt tar sosialt initiativ og gjennomfører prosjekter til gode for befolkningen øker sin religiøse fortjeneste, noe som igjen forsterker deres karisma. Slike munkers kan fremme sin innflytelse (*awza*) uten å gi etter for sekulær makt (*ana*) eller bli presset av rike donorer, og har dermed autoritet til å få gjennomslag for arbeidet de gjør (Kawanami, 2009:224).

McMahan understreker at detradisjonalisering innebærer en vektlegging av den rasjonelle erfaringen og utøvernes egen intuisjon over tradisjonen (2008:44). Det vil si at de religiøse tilhengerne har friheten til å forkaste, tilpasse og fortolke tradisjonelle trosoppfatninger og religiøse praksiser etter eget ønske. Det er en tendens at sosialt engasjerte buddhister tilpasser buddhismen til moderne utfordringer. Suu Kyi fortolker buddhismen når

hun vektlegger det hun ser som demokratiske elementer i religionen, og flere av munkene jeg intervjuet, legitimerte sitt sosiale engasjement ved hjelp av begreper fra den modernistiske engasjerte buddhismen. De trakk frem termene kjærlighet (*metta*) og medfølelse (*karuna*) og la vekt på at munkene måtte handle i samfunnet for å forbedre det. Det har ført til at munkene har engasjert seg i prosjekter rettet mot en bærekraftig utvikling og interreligiøs dialog. *Ahimsa* fortolkes av burmesiske munkene som 'ikke-vold,' i den betydningen at de ikke skal forholde seg passive, men reagere mot urett og forhindre vold. Munkene tenker selvstendig og tilpasser buddhismens ideer til dagens sosiale problemer.

Den raske utviklingen som skjer i Myanmar i dag, representerer et dilemma for munkene som har hatt som sin viktigste rolle å beskytte Buddhas lære. Mange munkene forsøker så godt de kan å bevare kontinuiteten til fortiden gjennom vektlegging av klosterreglene og den buddhistiske etikken. Samtidig er de påvirket av verdenssamfunnet og ønsker å kvitte seg med fattigdom og et forhatt regime. Disse dilemmaene fikk gjerne sitt uttrykk i en sterk diskrepans mellom ord og handling. Flere av munkene var svært aktive på flere samfunnsarenaer, samtidig som de i intervjuene la vekt på at de fremdeles mediterte og levde enkle liv. En munk hevdet at Myanmar ikke måtte utvikle seg til å bli slik som det materielle og kapitalistiske Vesten, samtidig som han hadde smarttelefon som var koblet til internett og det stod en svær flatskjerm-TV i klosterets oppholdsrom og matsal. Det samme gjelder for nasjonalistenes xenofobiske retorikk mot muslimene, samtidig som de forherliger buddhismen som pasifistisk og inkluderende.

Men den engasjerte buddhismens modernistiske tendenser, er bare én del av utviklingen innen buddhismen i Myanmar. Majoriteten av den burmesiske befolkningen har i liten grad endret sin religiøse tro og praksis. Det langvarige militærdiktaturet satte en effektiv stopper for en offentlig debatt om religion, identitet og modernisering. Etter at militærdiktaturet ble avskaffet, og den nye sivile regjeringen hevder den vil etablere ytringsfrihet og demokrati, har religionens rolle i samfunnet ikke vært gjenstand for diskusjon. På mange måter har en motsatt prosess mot en retradisjonalisering og fundamentalisering av religionen funnet sted. Munkene i 969-bevegelsen og NNPR, kjemper for at buddhismen i større grad skal definere samfunnslivet, og de kjemper for å beskytte den burmesiske buddhismen mot moderne påvirkning. Ved at de fikk opprettet kontakt og ga råd til deltakere på sanghaens allmøte, har de klart å posisjonere seg som en sentral aktør i den pågående diskursen i den burmesiske sangha.

### 7.2.3 Anti-synkretisme

Munkene som engasjerer seg i 969-bevegelsen bærer preg av det Stewart og Shaw (1994:7) kaller 'anti-synkretisme. Det vil si at munkene trekker klare grenser rundt buddhismen, og heller enn å ønske endring går de tilbake til en mer tekstnær tolkning av de kanoniske tekstene. En slik anti-synkretistisk tendens er med på å vedlikeholde skillet mellom religionene i Myanmar. Munkene motiveres til å beskytte buddhismen og å sørge for at den holder seg til kjernen i tradisjonen. 969-bevegelsens er ikke først og fremst kjennetegnet ved anti-muslimske holdninger, men er en bevegelse som anvender blant annet tallsymbolikk som didaktisk hjelpemiddel for å vedlikeholde buddhismens kjerne.

Selv om deler av det burmesiske munkesamfunnet støtter en modernisering av buddhismen, er det ikke nødvendigvis en rasjonalisering som preger den moderne buddhismen i Myanmar i dag. Vi har allerede sett at tradisjonell maktforståelse knyttet til karma fremdeles er i bruk. Samtidig råder det en sterk redsel for en muslimsk invasjon, og denne frykten gir seg uttrykk i en retorikk som konstruerer muslimer som fiender av den burmesiske nasjonen. Den xenofobiske frykten for muslimer, kan muligens forklares som en avledningsmanøver skapt av dagens ledere for å lede kritikken vekk fra dem selv. Konsekvensen har vært at buddhismen ikke har blitt privatisert, og i stedet for å svekkes fra det offentlige liv, har den styrket sin påvirkning på samfunnet. Koblingen mellom nasjon, språk og religion er i dag bærende ideer i store deler av sanghaen og mange munkers har ultranasjonalistiske og fundamentalistiske synspunkter.

Buddhismen er et sentralt aspekt ved den burmesiske kulturarven, og de aller fleste burmeserne ser på den, som en sentral del av den nasjonale identiteten. Det gjør at munkene appellerer til store deler av befolkningens sans for å beskytte sin tradisjonelle kultur. Men, denne motstanden involverer også voldelige reaksjoner mot modernisering og internasjonal påvirkning fra vestlige NGOer og FN. Munkene i 969-bevegelsen forsøker å handle etter de kanoniske tekstene og tradisjonen. For å bevare buddhismen og kontinuiteten til fortiden anvender bevegelsen 969-symbolet for å huske det som blir oppfattet som kjernen i den buddhistiske tradisjonen. I motsetning til moderniseringsprosessen der religion blir skilt fra kulturen og i større grad blir forstått som en egen sektor i samfunnet, viser deler av den nyere utviklingen i Myanmar at religion har en tverrsektoriell betydning. Selv om buddhismen har svekket sin posisjon på statlig plan, er buddhismen fremdeles svært viktig som en del av den nasjonale burmesiske kulturarven. De fire lovutkastene som nå er til behandling vitner også om religionens tverrsektorielle posisjon. Befolkningsvekst en sosial og helsemessig

utfordring, ikke religiøs. Myndighetenes innblanding og kontroll over private konverteringer, bryter med religionsfriheten som en nedfelt i grunnloven.

#### **7.2.4 Demytologisering og demystifisering**

Demytologisering er en annen prosess McMahan hevder karakteriserer den buddhistiske moderniteten. Demytologisering kjennetegner en prosess der endringsvillige buddhister forsøker å fjerne mytiske elementer fra tradisjonen; de fortolker og forsøker å 'rense' tradisjonelle forestillinger slik at de skal fremstå som moderne og rasjonelle. Blant modernistene er det for eksempel mindre fokus på de seks typene gjenfødslar i den buddhistiske kosmologien. Men utviklingen i Myanmar kjennetegnes også til en viss grad av en demytologisering. De nasjonalistiske munkene baserer seg på myten om det ideelle buddhistiske samfunnet, der buddhismen ligger til grunn for nasjonen. Buddhismen blir sett på som grunnleggende for kulturen (*batha*) og ikke bare som en lære (*thathana*).

Rudolf Bultmann (1958:17) anvender kategorien demytologisering som en betegnelse på en hermeneutisk strategi for å tilpasse kristendommen til den moderne verden. De burmesiske munkene og Suu Kyi argumenterer for det motsatte. I deres moderne tolkning av buddhismen fremhever de den historiske Buddha som en «ur-demokrat» og mener, i tråd med orientalistisk forskning, at demokratiet rådet under den tidlige buddhismen. Årsaker til at de argumenterer på denne måten kan være pedagogiske, i den forstand at dette hjelper den burmesiske befolkningen å forstå hva demokrati betyr. Men det kan også være et forsøk på å aktualisere religionen og sørge for at den fremdeles har et budskap i det moderne samfunnet. Under Safranrevolusjonen, passerte munkene hellige pagoder samtidig som de resiterte *Metta sutta*, en populær resitasjon som forherliger buddhistiske verdier som kjærlighet og medfølelse. Teksten er en gjenganger i repertoaret over *paryitta*-resiteringer og ble et uttrykk for buddhistisk motstand mot regimet. Schober (2011:126) viser at teksten fikk et nytt innhold for de reformvennlige munkene og ble brukt for å motivere munkar, nonner og lekfolk til sosialt engasjement for menneskerettigheter og demokrati. En slik resitasjon er vanligvis en påkallelse av buddhistiske guddommer, men gjennom munkenes nye fortolkning forsøkte de å skape en forbindelse mellom demokratiske idealer og *dhamma*.

#### **7.2.5 Psykologisering**

Psykologisering er det tredje kjennetegnet McMahan trekker frem som en del av den buddhistiske moderniteten, og han hevder at psykologiserings prosessen også inneholder elementer som detradisjonisering og demytologisering. McMahan trekker frem forskningen

til Thomas og Caroline Rhys Davids fra begynnelsen av forrige århundre som de tidligste eksemplene på en psykologisering av buddhismen. De fremstilte buddhismen som en etisk psykologi som nedprioriterer ritualer og religiøse elementer. De la stor vekt på *Abhidhammas* analyse av mennesket og var blant de første som fremstilte buddhismen som en ‘science of mind’ (sitert i McMahan, 2008:52).

En slik psykologiserende tolkning av buddhismen, ble også hevdet av enkelte av de engasjerte buddhistene jeg intervjuet. Munkene nedprioriterte ånde-(*nat*) troen og understreket at buddhismen var forenelig med moderne politikk og vitenskap. De ønsket å rette buddhisters oppmerksomhet mot problemer i denne verden; de var ikke interessert i arvelig karma og hevdet at det er valgene vi tar i dette livet som former fremtiden. Vektleggingen av åndelige aspekter ved den buddhistiske politikken, viser at tradisjonelle aspekter fremdeles er gjeldende. Kapittel fire viste at buddhismen fremdeles er en del av den burmesiske politiske retorikken, selv om denne koblingen ikke er like tydelig etter valget i 2012. Under mitt feltarbeid i Myanmar så jeg ved flere anledninger eksempler på at åndelige og rituelle elementer fremdeles er sentrale aspekter ved dagens buddhisme. Ved inngangen til et av klostrene jeg besøkte satt munkene og ga råd angående et lotteri. De tok i bruk astrologi for å spå dagens resultat. Det er en apotropaisk praksis som er godt dokumentert av Melford Spiro (1982) og Guillaume Rozenberg (2005; 2010: 72-3). 969-bevegelsen fremmer heller ikke buddhismen som en psykologisk etikk; deres agenda er å beholde buddhismen slik den alltid har vært, med balansen mellom Buddha, sanghaen og *dhamma* som sentrale aspekter.

### **7.3 Lokalt forankrede moderniteter**

McMahan viser at buddhistisk modernitet er mangfoldig og ikke kun er et vestlig fenomen, men har dype røtter også i asiatiske samfunn. Selv om flere buddhistiske ledere har og har hatt sterke tilknytninger til Vesten, og mange av prosessene som påvirker moderniteten har kommet fra Vesten, betyr det ikke at dette er utelukkende et vestlig fenomen.

Moderniseringen er en toveisprosess der lokale samfunn anvender elementer knyttet til den globale moderniteten og fortolker disse for egne formål og i sitt eget verdensbilde. Oppgaven har vist at den buddhistiske moderniteten i stor grad også bygger på lokale tradisjoner. Videre har den nasjonalistiske buddhismen en klar forankring i buddhismens relasjon mellom sanghaen og de verdslige makthaverne. Samtidig har den vestlige påvirkningen gjennom kristne misjonærs arbeid satt sitt preg både på den engasjerte og den nasjonalistiske buddhismen; det har også moderne fagtradisjoner som sosiologi, økonomi og statsvitenskap.

Ikke minst har den engasjert buddhisme satt sitt preg på det religiøse livet i Vesten, hvor ledere som Thikh Nhat Hanh og Dalai Lama har mange tilhengere. Den engasjerte buddhismen i Myanmar er på sin side også i stor grad 'global'. Det vil si at den er et globalt fenomen, men med lokal forankring. De engasjerte buddhistene jeg intervjuet deler meninger og tanker med likesinnede buddhister i andre land, samtidig som de er inspirert av ideer i lokalsamfunnene de opererer i. Den nasjonalistiske buddhismen er i større grad lokal, men også den deler meninger med buddhister i Thailand og Sri Lanka, samt at de tar inspirasjon fra andre nasjonalistiske og anti-muslimske bevegelser globalt.

McMahan skriver også om den «postmoderne» buddhismen som han definerer som spenninger mellom radikal retradisjonalisering og radikal detradisjonisering, mellom en åndelighet og en engasjert sosial aktivisme, og mellom lokale og globale tolkninger av *dhamma*. Selv om McMahan i utgangspunktet har et tverrkulturelt perspektiv, er det «globale» perspektivet ikke alltid like tydelig og de fleste eksemplene han gir er fra Vesten, ikke tradisjonelle buddhistiske kulturer som Myanmar. Jeg innledet med å referere til Schober, som argumenterer for at buddhismen i Myanmar ikke har nådd et «postmoderne stadium» fordi sosiale diskurser rundt nasjonalisme, utdanning og sekularisering ikke har funnet sted. Dagens reformprosess, med grunnloven som utgangspunkt endrer denne diskursen gradvis. Vi kan derfor si at vi i dag finner en hybrid eller lokal form for buddhistisk modernitet i Myanmar. Hybrid ved at den fremdeles har beholdt trekk fra det førkolonialet samfunnet som ikke er i tråd med den moderne buddhismen. McMahan omtaler dette som en 'indigenous modernity' som kjennetegnes av at lokale aktører selektivt velger deler av den vestlige moderniteten. Jeg har fritt oversatt begrepet til norsk som 'lokalt forankret modernitet'.

Flere utviklingstrekk ved den moderne buddhismen i Myanmar er lokalt forankret, det vil si at de selektivt velger å ta inn deler av den globale moderniteten. Landet gjennomgår nå en demokratisering og har nedfelt i grunnloven et tokammersparlament inspirert av Storbritannia. Munkene bruker demokratiske metoder når de ved underskriftskampanjen forsøker å få gjennomslag for ny ekteskapslov. Selv om de fremdeles ikke stemmer eller stiller til valg som politikere, bruker de politiske kanaler for å nå frem med sin agenda. Munkene tar i dag lengre utdanning enn tidligere, og flere av munkene jeg intervjuet studerte eller hadde studert ved sekulære universiteter. Munkene er også flittige brukere av ny teknologi. Klostrene er ofte de første bygningene i en landsby som kobler seg på det elektriske nettet, får TV og internetttilkobling. Ifølge klosterreglene skal munkene ikke betjene penger, men de kan ha mobiltelefoner, laptop og Ipader. U Wirathus taler blir

spredt raskt via både internett, DVDer og lydfiler. Samtidig tilber munkene Buddhas relikvier og resiterer suttaer. Flere tror på astrologi og numerologi og inkorporerer dette i sin praksis.

McMahans bruk av kategorien buddhistisk modernitet kan diskuteres. Han understreker at kategorien 'buddhistiske modernitet' ikke passer på alle tradisjoner i den moderne verden, men kun buddhistiske skoler og bevegelser som lar seg inspirere og påvirke av den globale modernitetsprosess. 969-bevegelsen og NNPRs retradisjonalisering er eksempler på buddhistisk modernitet som har blitt utviklet som en reaksjon mot spredningen av moderne ideer og dermed: «emerged out of an engagement with the dominant cultural and intellectual forces of modernity», som er McMahan definisjon av modernitet. Dette viser at lokale samfunn reagerer på moderniteten ved å vektlegge opprinnelse og tradisjon.

## 7.4 Avslutning

Munkenes sosiale engasjement fra 2007 frem til i dag preges av at de ønsker en buddhisme basert på kontinuitet, men at de er også interessert i endring – på visse premisser. Endring i den forstand at deler av sanghaen har refortolket sitt sosiale engasjement i tråd med den engasjert buddhismens verdier. Mange munk og nonner samarbeider med flere bistandsorganisasjoner og legger til rette for prosjekter rettet mot utdanning, myndiggjøring av befolkningen, bærekraftig utvikling og interreligiøs dialog. Det finner samtidig også sted en endring i motsatt retning, representert ved munk som protesterer mot internasjonale aktørers tilstedeværelse og deres påvirkning på den burmesiske kulturen. Nasjonalistiske munk har gått så langt som å utøve vold mot muslimer. Like viktig er det å presisere at dette ikke er to adskilte grupperinger, men at det er glidende overganger mellom synspunktene i de to leirene. På en måte kan det beskrives som et kontinuum av meninger, der munkene som tar del i en interreligiøse dialog er den ene motpolen, mens de meste nasjonalistiske munkene utgjør den andre. En mening utelukker ikke fullstendig den andre.

Myanmar er et land i endring, og 2014 er et viktig år for den videre utviklingen. Vil grunnlovens paragrafer som styrker militæret og hindrer Aung San Suu Kyi i å stille til valg i 2015, bli endret? Hvordan vil den religiøse konflikten påvirke den videre utviklingen? Vil myndigheten klare å hindre en ytterligere eskalering av ultra-nasjonalistene anti-muslimske hatretorikk? Det vil i tiden fremover være spennende å følge med på dynamikken mellom sanghaen og staten. Ikke minst opp mot og under regjeringsvalget i 2015. Dynamikken er i sakte i ferd med å endres i dag.



Folketellingen som nettopp ble gjennomført, bringer i tillegg med seg like mange utfordringer som klare resultater, og viser at mange utfordringer gjenstår. Det er fremdeles områder som er kontrollert av de etniske opprørsgruppene og regime har problemer med kredibiliteten. For at resultatene av folketellingen skal bli fruktbare, må de behandles med stor varsomhet. Alternativet er at tellingen bygger opp rundt de etniske og religiøse spenningene og i ytterligere grad forsterker de etniske og religiøse konfliktene. I dag dominerer den nasjonalistiske diskursen, over diskursen rundt religionsfrihet og menneskerettigheter. De nasjonalistiske munkenes politiske innflytelse er styrket, i og med at de har fremmet et lovforslag som nå er på høring. Nasjonalismen som var så viktig for å sikre selvstendigheten i forrige århundre, står nå i fare for å bli overtatt av en udemokratisk sosial lovgivning som viderefører tidligere konfliktlinjer. Det kan føre til at den burmesiske reformprosessen mister sin legitimitet både hos de internasjonale aktørene, men ikke minst den burmesiske befolkningen. Dette kan igjen føre til at burmeserne krever at en sterk mann, muligens knyttet til forestillingen om *min laung*, som gjenoppretter ro og orden. For å unngå dette, må de moderate munkene heve sin stemme, slik at etno-nasjonalistene ikke fremstår som de eneste 'beskytterne av buddhismen'. Samtidig må grunnloven revideres, slik at den blir mer demokratisk og sekulære makt og pluralisme i større grad kan prege politikken. De religiøse lederne er like fullt fremdeles svært viktige i denne prosessen. Som Matthew J. Walton skrev i *Asia Times* (20.5.2013): «Myanmar needs a new nationalism», en nasjonalisme som fordømmer vold og der sentrale buddhistiske verdier som kjærlighet, medfølelse og tilgivelse i større grad kommer frem. En nasjonalisme som ikke nødvendigvis svekker buddhismens innflytelse som landets største religion, men i større grad inkluderer landets minoriteter.

# Vedlegg 1 Ordliste

I ordlisten under indikerer (b) burmesisk og (p) pali.

*amyo* (b) - rase

*ana* (b) – sekulær makt, autoritet, styrke

*arannavasin* (p) - skogsmunk

*anatta* (b og p) – ikke-selv, læren om at mennesker ikke har sjel

*arahant* (p) – [b – *arahat*] – helgen, person som har perfektionert buddhas lære

*awza* (alternativt skrevet *oza*) (b) – innflytelse

*batha* (b) – høyere utdanning, kunnskap om burmesisk kultur, litteratur og religion

*bhikku* (p) – munk

*bhikkuni* (p) – nonne

*bodhisattva* – (p)

*BSPP* - burmese program party

*cakkavatti* (p) – verdenserobrende konge

*cetana* (p) – [b - *seit*] – intensjon eller vilje

*dana* (p) – donasjoner, generøsitet, å gi gaver

*dhamma* (b og p) – den buddhistiske læren

*dasa-sila* (p) - følger av de ti-klosterreglene

*gain* (b) – monastisk gruppe basert på ordinasjon

*gamavasin* (p) landsbymunk

*hluttlaw* (b) – ministerråd under de buddhistiske kongene, de lovgivende forsamlingene i den moderne staten.

*hpoun* (alternativt skrevet *hpun* og *pon*) (b) – «ære», makt basert på religiøs fortjeneste eller karmisk makt, kvaliteten på ens religiøse fortjeneste

*hpoun acariya* [ engelsk - 'study power', ] - munkenes begrep for maktpotesialet i kunnskap

*hsayadaw* (b) – høytstående lærd munk

*hti* (b) – spiret på toppen en stupaer eller pagoder; det skal symbolisere opplysning og er ofte prydet med edelstener

*kandaw* (b) – å vise respekt for buddha, munk og ens overordnede

*kuthou shin* (b) – eier av religiøs fortjeneste

*karuna* (p) - medfølelse

*kuthou shin* (b) eier av religiøs belønning

*kyaung* (b) ( alternativt skrevet *kyaun*)– kloster, men også munkedreven skole

*laukika* (p) – den verdslige verden

*lokottara* (p) – den åndelige eller hellige verden

*metta* – kjærlighet, en høyt verdsatt buddhistisk verdi

*min laung* (b) - en tradisjonell opprørskonge, en tronpretendent, eller en imminent konge.

*Min* (‘konge’) har fremdeles konnotasjoner til en opprøre eller ‘moralisk leder’

*nat* – (b) ånder, både lokale og nasjonale som er en viktig del av den burmesiske folkereligiøsiteten

*nat pew* (b) – festivaler til ære for *natene*

*nibbana* (p) – moralsk perfektjon, frigjøring og opplysning

*nikaya* (p) – ordinasjonslinjer i monastiske grupper

*ovada* (b) - religiøst edikt

*padipatti* (b) [p - patipatti] – meditasjonspraksis, fullførelse av læren gjennom praksis

*parami* (b og p) – de ti perfektjonene som leder til oppvåkning

*parajika* (p) – regelbrudd som fører til utkastelse fra sanghaen

*paripatti pariyatti* (p) - å studere og undervise i de buddhistiske skriftene, teoretisk kunnskap om skriftene

*pattam nikkujjana kamma* (p) – den formelle handlingen der sanghaen nekter å motta donasjoner

*samsara* (p) – gjenfødslar, i utvidet forstand, den buddhistiske verden

*sangha* (p) – munkeordenen

*sasana* (p) – Buddhas budskap

*setkya min* (b) - en universell monark

*sila* (p) – forskrift, regle, moral

*thabeik hmauk* (b) – å snu almissebollen, nekte å motta donasjoner, å gå til streik

*thathana* (b) - Buddhas budskap

*thathana pyi thi* (b) – misjonerende buddhisme, å gjøre verden et sikkert sted for Buddhas budskap

*thathanabaing* (b) – patriark over den burmesiske sangha

*thila shin* (b) [p - sila shin] - ‘eier av god moralsk oppførsel’

*tipitaka* (p) – «de tre kurvene», de kanoniske skriftene innen theravada retningen. Den består

av *vinaya-pitaka*, munkene og nonnenes levereregler og veiledning for ordenslivet og åndelig disiplin; *sutta-pitaka*, samlinger av taler og hendelser fra Buddhas liv; *Abhidhamma-pitaka*, filosofiske avhandlinger og kommentarer. *Abhidhamma* betyr «det som dreier seg om *dhamma* (læren)».

*vinaya* (p) – regler for monastisk oppførsel, monastisk disiplin

*vipassana* (p) – innsiktsmeditasjon

*wunthanu* (b) – grasrotorganisasjoner som promoterte nasjonalisme under kolonitiden

*yadaya* (b) – teknikker eller magi, for å manipulere resultatene av astrologi og numerologi og unngå uønskede hendelser.

## Vedlegg 2 969-symbolet



# Litteraturliste

- Al Jazeera. (3.3.2013). Experts Warns of Rohingya Genocide. Hentet 14.3, 2014, fra <http://www.aljazeera.com/pressoffice/2013/03/20133210535530465.html>
- Almond, P. C. (1988). *The British discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Apple, M. W. (2004). *Ideology and Curriculum*. New York: RoutledgeFalmer.
- Appleby, S. R. (2006). *Building Sustainable Peace: The Roles of Local and Transnational Religious Actors*. Paper presented at the Conference on New Religious Pluralism in World Politics, Georgetown University.
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harvest Book.
- Aung Kyaw Min. (16.5.2014). Sangh reaffirms ban on voting. Hentet 18.5, 2014, fra <http://www.mmtimes.com/index.php/national-news/10374-sangha-reaffirms-ban-on-voting.html>
- Aung San Suu, K., og Clements, A. (2008). *The Voice of Hope*. New York: Seven Stories Press.
- Aung-Thwin, M. (1985). The British "Pacification" of Burma: Order without Meaning. *Journal of Southeast Asian Studies*, 16(2), 245-261.
- Aung-Thwin, M. (2013). Those Men in Saffron Robes. *Journal of Burma Studies*, 17(2), 243-334.
- Bartholomeuz, T. (1999). Buddhism and the Sri Lankan State. In I. Harris (Ed.), *Buddhism and Politics in the twentieth-Cetury Asia* (pp. 173-193). London: Continuum.
- Batchelor, S. (1994). *The Awakening of the West: the Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley, Calif.: Parallax Press.
- BBC. (30.3.2014). Burma census bans people registering as Rohingya. Hentet 6.4., 2014, fra <http://www.bbc.com/news/world-asia-26807239>
- Berg, E. (1989). *Koranen*. Oslo: Universitetsforl.
- Berger, P. L. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Beyer, P. (2006). *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Bourdieu, P., og Passeron, J.-C. (1990). *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
- Brac de la Perrière, B. (2005). The Taungbyon Festival: Locality and Nation-Confronting in the Cult of the 37 Lords. In S. Monique (Ed.), *Burma at the turn of the Twenty-First Century* (pp. 65-87). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Brekke, T. (2012). *Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization*. New York: Cambridge University Press.
- Bultmann, R. K. (1958). *Jesus Christ and Mythology*. New York: Scribner.
- Buswell, R. E., Lopez, D. S., og Ahn, J. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cady, J. F. (1958). *A History of Modern Burma*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Callan, A. (Writer). (2013). Freedom from Hate. In Al Jazeera (Producer), *101 East*. <http://www.aljazeera.com/programmes/101east/2013/09/201393134037347273.html>; Al Jazeera,.
- Carbonnel, L. (2009). On the Ambivalence of Female Monasticism in Theravada Buddhism: A Contribution to the Study of the Monastic System in Myanmar. *Asian Ethnology*, 68(2).
- Ceylon Today. (21.3. 2014). BSS invites Ashin Wirathu Thera to visit SL. Skrevet av Jayakody, Ruwan Laknath. Hentet 27.3., 2014, fra <http://ceylontoday.lk/51-59411-news-detail-bbs-invites-ashin-wirathu-thera-to-visit-sl.html>
- Charney, M. W. (2009). *A History of Modern Burma*. Cambridge: Cambridge University Press.

- CIA factbook. (2013, 4.11.13). The World Factbook. Hentet 14.11.13, 2013, fra <https://http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bm.html>
- Coclanis, P. A. (2013, 12.1.2014). Terror in Burma: Buddhist vs. Muslims. *World Affairs*. Hentet 11.12, 2013, fra <http://www.worldaffairsjournal.org/article/terror-burma-buddhists-vs-muslims>
- Davie, G. (2007). *The sociology of religion*. Los Angeles: Sage.
- DVB. (17.2.2014). NLD and 88 Generation unite for constitutional reform. Skrevet av Shwe Aung. Hentet 14.4, 2014, fra <https://http://www.dvb.no/news/nld-and-88-generation-unite-to-battle-for-constitutional-reform-burma-myanmar/37356>
- DVB. (27.3.2014). Foreign aid workers 'huddled' in Sittwe police station. Hentet 27.3, 2014, fra <http://www.dvb.no/news/all-foreign-aid-workers-huddled-in-sittwe-police-station-burma-myanmar/39027>
- Elevenmyanmar. (1.3.2014). Bills on Safeguarding Nationality, Religion Returned to Gov't for Assessment. fra [http://www.elevenmyanmar.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5229:bills-on-safeguarding-nationality-religion-returned-to-gov-t-for-assessment&catid=32:politics&Itemid=354](http://www.elevenmyanmar.com/index.php?option=com_content&view=article&id=5229:bills-on-safeguarding-nationality-religion-returned-to-gov-t-for-assessment&catid=32:politics&Itemid=354)
- Elevenmyanmar. (14.5.2014). Buddhist Sangha conference makes 18 amendments. Hentet 18.5, 2014, fra [http://www.elevenmyanmar.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6094:buddhist-sangha-conference-makes-18-amendments&catid=44:national&Itemid=384](http://www.elevenmyanmar.com/index.php?option=com_content&view=article&id=6094:buddhist-sangha-conference-makes-18-amendments&catid=44:national&Itemid=384)
- Elevenmyanmar. (16.1. 2014). Buddhist monks form new association to safeguard religion. Hentet 22.4, 2014, fra [http://elevenmyanmar.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4753:buddhist-monks-form-new-association-to-safeguard-religion&catid=44:national&Itemid=384](http://elevenmyanmar.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4753:buddhist-monks-form-new-association-to-safeguard-religion&catid=44:national&Itemid=384)
- Fangen, K. (2010). *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforl.
- Fink, C. (2009). *Living silence in Burma: surviving under military rule*. London: Zed Books.
- Flood, G. (1999). *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London: Cassell.
- Frydenlund, I. (2013). The Protection of *Dharma* and *Dharma as protection*: Buddhism and security across Asia. In C. Seiple, Dennis Hoover and Otis, Pauletta (Ed.), *The Routledge Handbook of Religion and Security* (pp. 102.112). London: Routledge.
- Furseth, I., og Repstad, P. (2003). *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforl.
- Gellner, D. N. (1990). Introduction: What is the Anthropology of Buddhism About. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 21(2), 95-112.
- Gil, S. (2008). The Role of Monkhood in Contemporary Myanmar Society.
- Gombrich, R. F., og Obeyesekere, G. (1988). *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Gravers, M. (1999). *Nationalism as Political Paranoia in Burma: an Essay on the Historical Practice of Power* (Vol. 11). Copenhagen: NIAS.
- Gravers, M. (2012). Monks, Morality and Military. The struggle for moral power in Burma—and Buddhism's uneasy relation with lay power. *Contemporary Buddhism*, 13(1), 1-33.
- Gravers, M. (2013). Spiritual Politics, Political Religion, and Religious Freedom in Burma. *The Review of Faith & International Affairs*, 11(2), 46-54.
- Harris, I. (Ed.). (1999). *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. London: Continuum.
- Haynes, J. (1998). *Religion in Global Politics*. London: Longman.
- Haynes, J. (2007). *Religion and Development Conflict and Cooperation*. New York: Palgrave Macmillan.



- Heelas, P., og Woodhead, L. (2000). *Religion in Modern Times: an Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Helbardt, S., Hellmann-Rajanayagam, D., og Korff, R. (2013). Religionisation of Politics in Sri Lanka, Thailand and Myanmar. *Politics, Religion & Ideology*, 14(1), 36-58.
- Hertzberg, M. (2014). The March of the Monks, On the political repertoire of Buddhist monks in Myanmar and Sri Lanka In C. Brauaset, Christopher M. Dent (Ed.), *The Great Diversity: Trajectories of Asian Development*. The Netherlands: Wageningen Academic Publishers.
- Holliday, I. (2014). Addressing Myanmar's Citizenship Crisis. *Journal of Contemporary Asia*, 1-18.
- Horton, G. (2013). Aung San Suu Kyi: Complicity With Tyranny. Hentet 20.3., 2014, fra <http://www.globalresearch.ca/aung-san-suu-kyi-complicity-with-tyranny/5356446>
- Houtman, G. (1999). *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San and the National League for Democracy*. (Vol. No. 33). Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Houtman, G. (2005). Sacralizing or Demonizing Democracy? Aung San Suu Kyi's 'Personality Cult'. In M. Skidmore (Ed.), *Burma at the Turn of the 21st Century* (pp. 133-153). Honolulu: Hawaii University Press.
- HRDU. (2008). Bullets in the Alms Bowl An Analysis of the Brutal SPDC Suppression of the September 2007 Saffron Revolution: Human Rights Documentation Unit.
- HRW. (2013). All you can do is pray. Crimes Against Humanity and Ethnic Cleansing of Rohingya Muslims in Burma's Arakan State (pp. 153). New York: Human Rights Watch.
- ICG. (2013). The Dark Side of Transition: Violence Against Muslims in Myanmar
- Crisis Group Asia Report N°251, 1 October 2013 *Asia Report*. Brussels: International Crisis Group.
- ICG. (2014a). Myanmar Conflict Alert: A Risky Census. Hentet 15.02.2014, 2014, fra <http://www.crisisgroup.org/en/publication-type/alerts/2014/myanmar-conflict-alert-a-risky-census.aspx>
- ICG. (2014b). Myanmar's Military: Back to the Barracks? *Asia Briefing*. Brussel/Yangon: International Crisis Group.
- IISS. (2013). Reform fails to help Myanmar's Rohingya. *Strategic Comments*, 19(10), viii-ix.
- Irrawaddy, T. (5.4.2014). Brawl Leads to Anti-Muslim Riot in Rangoon's Outskirts. Skrevet av Lawi Weng. Hentet 6.4., 2014, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/brawl-leads-anti-muslim-riot-rangoons-outskirts.html>
- Irrawaddy, T. (12.5). Nationalist Monks Call NGOs 'Traitors' for Opposing Interfaith Marriage Bill. Skrevet av Nyein Nyein. 12.5, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/nationalist-monks-call-ngos-traitors-opposing-interfaith-marriage.html>
- Irrawaddy, T. (2003). Engaging Buddhism for Social Change. Skrevet av Min Zin. Hentet 22.11., 2013, fra [http://www2.irrawaddy.org/article.php?art\\_id=2854&page=1](http://www2.irrawaddy.org/article.php?art_id=2854&page=1)
- Jaquet, C. o. M. J. W. (2013). Buddhism and Relief in Myanmar: Reflection in Relief as a Practice of Dana. In H. o. G. S. Kawanami (Ed.), *Buddhism, International Relief Work, and Civil Society* (pp. 51-74). New York: Palgrave Macmillan.
- Jayasekera, R. (2013). Narratives of Hate. *Index on Censorship*, 42(2), 110-113.
- Jerryson, M. K. (2010). Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand. In M. K. Jerryson og M. Juergensmeyer (Eds.), *Buddhist warfare* (pp. 179-209). Oxford: Oxford University Press.
- Jerryson, M. K., og Juergensmeyer, M. (2010). *Buddhist Warfare*. Oxford: Oxford University Press.
- Jordt, I. (2007). *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Jordt, I. (2008). Turning Over the Bowl in Burma. *Religions in the News*, 10(3).
- Jordt, I. (2011). Seeking the Heart of Compassion in International Disaster Relief: Burma's Cyclone Nargis Revisited. *Global Currents*, 8(1), 8-9.



- Kawanami, H. (2000). Patterns of Renunciation: The Changing World of Burmese Nuns. In E. B. Findly (Ed.), *Women's Buddhism, Buddhism's women: tradition, revision, renewal* (pp. 159- 171). Boston: Wisdom Publications.
- Kawanami, H. (2009). Charisma, Power(s), and the *Arahant* ideal in Burmese-Myanmar Buddhism. *Asian Ethnology*, 68, 211+.
- Kawanami, H. (2013). *Renunciation and Empowerment of Buddhist Nuns in Myanmar-Burma: Building a Community of Female Faithful*. Leiden: Brill.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and The "Mystic East"*. London: Routledge.
- King, S. B. (2005). *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- King, S. B. (2009). *Socially Engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii'i Press.
- Kovan, M. (2012). Burmese Alms-Boycott: Theory and Practice of the Pattanikujjana in Buddhist Non-Violent Resistance. *Journal of Buddhist Ethics*, 19.
- Kvale, S., Brinkmann, S., Anderssen, T. M., og Rygge, J. f. (2009). *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Kyaw Zaw Moe. (2014[2008]). Putting Compassion Into Action. *The Irrawaddy*. Hentet 12.5., 2014, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/from-the-irrawaddy-archive-burma/putting-compassion-action.html>
- Lall, M. e. a. (2014). Citizenship in Myanmar, contemporary debates and challenges in light of the reform process: Myanmar Egress.
- Leirvik, O. (2007). *Religionspluralisme: mangfold, konflikt og dialog i Norge*. Oslo: Pax.
- Lewis, T. T. (1997). Buddhist Communities: Historical Precedents and Ethnografic Paradigms. In S. D. Glazier (Ed.), *Anthropology of Religion. A Handbook* (pp. 319-168): Greenwood Press.
- Marshall, K. (2005). *Religious Faith and Development: Rethinking Development Debates*. Paper presented at the Religious NGOs and International Development Conference, Oslo, Norway, April 7, 2005.
- Martin, R. (2013). Myanmar: Governance, Civil Society and Developments in Education. In L. P. o. C. B. Symaco (Ed.), *Education in South-East Asia* (pp. 173). London: Bloomsbury Academic.
- Mattews, B. (1999). The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar. In I. Harris (Ed.), *Buddhism and Politics in the Twentieth Century* (pp. 26). London: Continuum.
- McCarthy, S. (2004). The Buddhist political rhetoric of Aung San Suu Kyi. *Contemporary Buddhism*, 5(2), 67-81.
- McCutcheon, R. T. (2003). *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. London: Routledge.
- McGuire, M. B. (2002). *Religion: the Social Context*. Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson Learning.
- McMahan, D. L. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Mendelson, E. M., og Ferguson, J. P. (1975). *Sangha and state in Burma: a study of monastic sectarianism and leadership*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Millenarianism. (2014). Hentet 5.4., 2014, fra <http://www.merriam-webster.com/dictionary/millenarianism>
- Mizzima. (1.11.2012). Burma gov't suspects cease-fire group fueled Rakhine violence. fra <http://mizzimaenglish.blogspot.no/2012/11/burma-govt-suspects-cess-fire-group.html>
- MOI. (2008). *Constitution of the Republic og the Union of Myanmar*. Printing & Publishing Enterprise, Ministry of Information.
- Myint-U, T. (2001). *The Making of Modern Burma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ng, S. M. (2012). A Journey of Social Transformation from Within: Center for Promotion of Monastic Education.
- Nielsen, N. C. (1993). *Fundamentalism, Mythos, and World Religions*. New York: State University of New York Press.

- Norris, P., og Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Organizations, W. G. N. a. C. S. (2014). Statement of Women's Groups and CSOs on Preparation of Draft Interfaith Marriage Law [Press release]. Hentet fra <http://www.burmapartnership.org/2014/05/statement-of-womens-groups-and-csos-on-preparation-of-draft-interfaith-marriage-law/>
- Phadnis, U. (1976). *Religion and Politics in Sri Lanka*. London: C.Hurst.
- Physicians for Human Rights. (2013). Massacre In Central Burma: Muslim Students Terrorized and Killed in Meiktila. Cambridge MA: Physicians for Human Rights,.
- Poling, G. B. (2014). Separating Fact From Fiction about Myanmar's Rohingya *Strategic insights and bipartisan policy solutions*. <https://csis.org/publication/separating-fact-fiction-about-myanmars-rohingya>: Center for Strategic and International Studies.
- Prager, S. (2003). The Coming of the "Future King": Burmese *Minlaung* Expectations Before and During the Second World War. *Journal of Burma Studies*, 8(1), 1-32.
- Queen, C. S. (2003). Introduction. In C. S. Queen, Prebish, Charles S. og Keown, Damien (Ed.), *Action dharma: new studies in engaged Buddhism*. London: RoutledgeCurzon.
- Queen, C. S., Prebish, C. S., og Keown, D. (2003). *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*. London: RoutledgeCurzon.
- Rasmussen, L. (2007). Engineering Bridges. In L. Rasmussen (Ed.), *Bridges instead of walls: Christian-Muslim interaction in Denmark, Indonesia and Nigeria* (pp. 226 s.). Minneapolis, Minn.: Lutheran University Press.
- Repstad, P. (2007). *Mellom nærhet og distanse: kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Reuters. (27.06. 2013). Special report: Myanmar gives officil blessing to anti-Muslim monks. Skrevet av Andrew R.C. Marshall. Hentet 25.02.2014, fra <http://mobile.reuters.com/article/idUSBRE95Q04720130627?irpc=932>
- Reuters. (30.5.2013). Troops patrol Myanmar city after violence, Muslims hide. Skrevet av Jared Ferrie. Hentet 4.10., 2013, fra <http://www.reuters.com/article/2013/05/30/us-myanmar-violence-idUSBRE94S0JD20130530>
- Reuters og DVB. (23.4.2014). Children in Arakan State face malnutrition after aid workers' exodus. Hentet 24.4, 2014, fra <http://dvh.no/dvh-video/children-in-arakan-state-face-malnutrition-after-aid-workers-exodus-burma-myanmar/39882>
- Reynolds, C. F. (2005). Power In D. S. Lopez (Ed.), *Critical Terms for the Study Buddhism* (pp. 211-228). Chicago: University of Chicago Press.
- rfa.org. (20.06.2013). Suu Kyi Blasts Proposed Law on Marriage Restrictions. Hentet 24.02.2014, fra <http://www.rfa.org/english/news/myanmar/marriage-06202013231513.html>
- Rosmer, T. (2005). Bedre føre var...om det å forberede seg til feltarbeid. In A. Gustavson (Ed.), *Kulturvitenskap i felt, metodiske og pedagogiske erfaringer* (pp. 49-71). Kristiansand S: Høyskoleforlaget AS.
- Rozenberg, G. (2005). The Cheaters: Journey to the Land of the Lottery. In M. Skidmore (Ed.), *Burma at the Turn of the 21st Century*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Rozenberg, G. (2010). *Renunciation and Power: the Quest for Sainthood in Contemporary Burma* (Vol. 59). New Haven, Conn.: Yale University Southeast Asia Studies.
- Salem-Gervais, N., og Metro, R. (2012). A Textbook Case of Nation-Building: The Evolution of History Curricula in Myanmar. *Journal of Burma Studies*, 16(1), 27-78.
- Schober, J. (2005). Buddhist Visions of Moral Authority and Modernity. In M. Skidmore (Ed.), *Burma at the Turn of the Twenty-First Century* (pp. 113-132). Honolulu: Hawaii University Press.
- Schober, J. (2007). Buddhism, Violence, and the State in Burma (Myanmar) and Sri Lanka *Religion and conflict in South and Southeast Asia* (pp. 51-69). London: Routledge.
- Schober, J. (2011). *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society*. Honolulu: Univ of Hawai'i Pr.

- Schober, J. (2012). Modern Buddhist Conjectures in South East Asia. In D. L. McMahan (Ed.), *Buddhism in the Modern World* (pp. 10-27). London: Routledge.
- Seekins, D. M. (2006). *Historical Dictionary of Burma (Myanmar)* (Vol. 59). Lanham, Md.: Scarecrow Press.
- Seiple, C., Hoover, D. R., og Otis, P. (2013). *The Routledge Handbook of Religion and Security*. London: Routledge.
- Selth, A. (2004). Burma's Muslims and the War on Terror. *Studies in Conflict & Terrorism*, 27(2), 107-126.
- Seneviratne, H. L. (1999). *The Work of Kings: the New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shah, T. S., Stepan, A., og Toft, M. D. (2012). *Rethinking Religion and World Affairs*. Oxford: Oxford University Press.
- Simpson, A. (2013). Challenging hydropower development in Myanmar (Burma): cross-border activism under a regime in transition. *The Pacific Review*, 26(2), 129-152.
- Smith, D. E. P. (1965). *Religion and Politics in Burma*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- South, A. (2008). *Ethnic politics in Burma: states of conflict*. London: Routledge.
- Spiro, M. E. (1982). *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.
- Stein, S. (2014). Interreligious Tension in South and Southeast Asia. In C. Nünlist (Ed.), *CSS Analyses in Security Policy*. Zürich: ETH Zürich.
- Steinberg, D. I. (2006). Civil Society and Legitimacy. In T. Wilson (Ed.), *Myanmar's long road to national reconciliation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Stewart, C., og Shaw, R. (1994). *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Sulak, S. (2005). *Conflict, Culture, Change: Engaged Buddhism in a Globalizing World*. Boston: Wisdom Publications.
- Suu Kyi, A. S. (1995). *Freedom from Fear and Other Writings* (2. with additional material ed.): Penguin Books.
- Taylor, R. H. (1987). *The State in Burma*. Honolulu: University of Hawaii press.
- Thagaard, T. (2010). *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforl.
- Than, T. M. M. (1993). Sangha Reforms and Renewal of Sasana in Myanmar. In T. Ling (Ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- The Irrawaddy. (6.1.2014). Education Organizations Criticize Govt Education Policy Draft. Hentet 14.03.2014, 2014, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/education-organizations-criticize-govt-education-policy-draft.html>
- The Irrawaddy. (16.01.2014). Monk Conference Backs Bills to Restrict Interfaith Marriage, Rohingya Voting. Skrevet av Zarni Mann. Hentet 16.1.2014, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/monk-conference-backs-bills-restrict-interfaith-marriage-rohingya-voting.html>
- The Irrawaddy. (16.9.2013). In Myanmar Schools, History in the Making Skrevet av Samantha Michaels. Hentet 20.9.2013, 2013, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/magazine-cover-story-burma/in-myanmars-schools-historys-in-the-making.html>
- The Irrawaddy. (22.6.2013). A Radically Different Dhamma. Skrevet av Kyaw Zaw Moe. *The Irrawaddy*. Hentet 31.3.2014, 2014, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/magazine-cover-story-burma/a-radically-different-dhamma.html>
- The Irrawaddy. (2014). Chin Group Says Burma Census Ethnicity Question Caused Confusion Skrevet av Yen Snaing. Hentet 9.5., 2014, fra <http://www.irrawaddy.org/burma/chin-group-says-burma-census-ethnicity-question-caused-confusion.html>

- The Myanmar Times. (1.1.2013). Meiktila violence work of 'well-trained terrorists'. Skrevet av Ei Ei Toe Lwin fra <http://www.mmtimes.com/index.php/national-news/6181-meiktila-88.html>
- The Myanmar Times. (16.5.2014). Sangha reforms planned to improve discipline, cooperation, skrevet av Cherry Thein og Aung Kyaw Min. Hentet 18.5, 2014, fra <http://www.mmtimes.com/index.php/national-news/10372-sangha-reforms-planned-to-improve-discipline-cooperation.html>
- The New York Times. (30.9.2007). Karma Power What Makes a Monk Mad. Skrevet av Seth Mydans. Hentet 28.02, 2014, fra [http://www.nytimes.com/2007/09/30/weekinreview/30mydans.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2007/09/30/weekinreview/30mydans.html?_r=0)
- Thomas, S. M. (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: the Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tosa, K. (2005). The Chicken and the Scorpion Rumor, Counternarratives, and the Political Uses of Buddhism. In M. Skidmore (Ed.), *Burma at the turn of the twenty-first century* (pp. 154-173). Honolulu: University of Hawaii Press.
- UN News Center. (2013). "Continued Support Vital as Myanmar Proceeds with Transition Process, Says Ban.". Hentet 20.3., 2014, fra <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=45384-.UgiJNl-wqUk>
- Unesco. Cultural Landscape and Archaeological Remains of the Bamiyan Valley. Hentet 20.3., 2014, fra <http://whc.unesco.org/en/list/208>
- UNICEF. (2005). Investing in the Children of the Islamic World. New York: UNICEF.
- Wai, K. S. (2014). Myanmar's Religious Violence: A Buddhist 'Siege Mentality' at Work. In Y. R. Kassim (Ed.), *RSIS Commentaries* (Vol. 37). Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies.
- Walton, M. J. (20.5.2013). Myanmar needs a new nationalism. *South Asia*. Hentet 10.5., 2014, fra <http://www.atimes.com/atimes/Southeast Asia/SEA-02-200513.html>
- Walton, M. J. (2008). Ethnicity, Conflict, and History in Burma: The Myths of Panglong. *Asian Survey*, 48(6), 889-910.
- Walton, M. J. (2012). The "Wages of Burman-ness:" Ethnicity and Burman Privilege in Contemporary Myanmar. *Journal of Contemporary Asia*, 43(1), 1-27.
- Weber, M. (1964[1947]). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.
- Weber, M., og Parsons, T. (1964). *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.
- Yarnall, T. F. (2003). New and improved? Made in the USA of Asian materials? In C. S. Queen, C. S. Prebish og D. Keown (Eds.), *Action dharma: new studies in engaged Buddhism*. London: RoutledgeCurzon.
- Zarni, M. (2013). Religious Violence and the Role of the State in Myanmar. In K. Duell (Ed.), *Myanmar in Transition Polity, People and Processes* (Vol. 1). Singapore: Konrad Adenaur Stiftung.